

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**

**Departamento de Ciencia Política y de la Administración II**



**TESIS DOCTORAL**

**Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Juan Dorado Romero**

Director

**Javier Roiz Parra**

**Madrid, 2016**

# ***Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política***

TESIS DOCTORAL

JUAN DORADO ROMERO

Bajo la dirección del Catedrático Doctor:

JAVIER ROIZ PARRA



Departamento de Ciencia Política y de la Administración II  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología  
Universidad Complutense de Madrid

Madrid, Junio de 2015



Para Allegra



Do I contradict myself?  
Very well then I contradict myself,  
(I am large, I contain multitudes.)

Walt WHITMAN



# CONTENIDO

<b>Agradecimientos</b> .....	xiii
<b>Resumen</b> .....	xv
Introducción .....	xv
Resumen del contenido de la tesis .....	xvi
Conclusiones .....	xix
<b>Summary</b> .....	xxi
Introduction.....	xxi
A summary of the content of the dissertation .....	xxii
Conclusions.....	xxv
<b>Prólogo. Ciencia y política en la sociedad vigilante</b> .....	1
Conocimiento omnipotente.....	7
<b>Primera parte</b> .....	11
<b>Capítulo 1. Construcciones góticas: orígenes vigilantes del Estado</b> .....	13
Genealogía del Estado .....	15
Militarización de la política .....	17
Principio de jefatura .....	22
Movilización contra el mal .....	28
Fragilidad de la jefatura.....	33
Necesidades afectivas.....	35
Cuerpos vigilantes, corpus mysticum.....	37
La gestión del cuerpo político.....	41
Reyes insomnes.....	43
La metáfora organológica .....	47
Vigilantes de menores .....	57



Aevum .....	61
Hacia la solución final .....	69
 <b>Capítulo 2. La entrada en el laberinto. Fermentos teóricos del gnosticismo .....</b>	<b>77</b>
La expansión helenista .....	77
El universo ordenado.....	79
Las cenizas de Troya .....	83
Nomos y lex .....	86
Platón: nomos y paranoia .....	90
La noche supervisada .....	93
Piedad y alucinación vigilante .....	96
El todo y las partes .....	101
Atenas: un modelo perenne .....	105
Una sociedad cansada.....	108
El lugar de cada uno en el mundo .....	113
La gran negación.....	115
 <b>Capítulo 3. El gnosticismo cristiano: La prisión del espíritu.....</b>	<b>121</b>
Conocimiento transformador .....	121
La raíz sin principio.....	125
El extravío de Sophía .....	129
La hybris de la sabiduría.....	134
Lascivia y ruina.....	138
Los espíritus elegidos .....	143
Precedentes platónicos .....	148
Contra la areté.....	152
Más allá del bien y del mal .....	159
Sacralidad del pecado.....	163
Contra Yahveh .....	167
El dios bueno de Marción .....	169

<b>Apéndice. El vuelo de Boecio .....</b>	<b>183</b>
Enfermo de letargia .....	186
Los peligros de la contingencia.....	189
La filosofía voladora .....	198
Coda .....	202
 <b>Capítulo 4. Contra vetustam duritiam Iudeorum .....</b>	 <b>205</b>
El fin de los tiempos.....	205
Vida de Gioacchino da Fiore .....	207
Adversus Iudeos .....	215
Problemas familiares .....	223
Visiones de mujer: Hildegard von Bingen .....	236
La muerte de la noche .....	254
La mujer ciega.....	256
La Sinagoga de Satanás .....	263
 <b>Capítulo 5. La edad del Espíritu.....</b>	 <b>273</b>
El intérprete del Apocalipsis.....	273
La última profecía .....	279
El esquema trinitario .....	285
La Concordia y la Edad del Espíritu .....	291
El Espíritu en acción .....	295
Joaquinismo ilustrado.....	304
La lectura gnóstica de Voegelin.....	308
Gnosticismo antiguo y moderno: la continuidad de una ruptura .....	313
Ideologías: la tiranía de la lógica .....	324
 <b>Segunda parte.....</b>	 <b>333</b>
<b>Capítulo 6. Sigmund Freud: hacia una teoría política del mundo interno .....</b>	<b>335</b>
<i>Primera parte: Heridas narcisistas .....</i>	335

Desmontar la tiranía .....	338
Palabras que curan.....	346
Política trágica .....	351
Roma y el influjo de Minerva .....	358
La rebelión de los afectos .....	370
El orgullo herido .....	381
¿Omnipotencia o poder?.....	391
 <i>Segunda parte: el miedo al descontrol.....</i>	 407
Paranoia y omnipotencia .....	407
Pensamiento mágico.....	423
El hombre escrito en mayúsculas .....	441
Refriegas políticas .....	457
El ejecutivo represor.....	462
Vigilar y segregar .....	469
 <i>Tercera parte: La dictadura imposible .....</i>	 479
El desgobierno del pasado .....	479
El peligro interior .....	494
¿Dictadura de la razón? .....	504
Una teoría de los límites .....	514
La roca viva .....	527
Lo interminable .....	532
Profesiones insaciables .....	541
 <b>Apéndice. Sobre los desgobiernos del ciudadano: apuntes desde la teoría psicoanalítica .....</b>	 547
Ansiedad y omnipotencia: Melanie Klein .....	547
Narcisismo patológico: Heinz Kohut y Otto Kernberg .....	559

<b>Capítulo 7. La democracia trágica de Cornelius Castoriadis .....</b>	<b>567</b>
El afuera de la identidad .....	568
La realidad de la psique .....	573
Los riesgos de las idolatrías .....	586
La apertura al mundo.....	589
Una filosofía sin imaginación .....	595
Sin consuelo posible.....	600
La polis son los ciudadanos .....	605
El carácter del demos .....	611
La cuestión de la autolimitación: la tragedia de la democracia .....	620
Sócrates, un hubristés .....	630
El contenido de la democracia .....	634
 <b>Capítulo 8. Maimónides: letargia y conocimiento desarmado .....</b>	 <b>637</b>
Remediar el sufrimiento .....	642
El mal como ausencia de límites.....	646
Primero el cuerpo, después el alma.....	652
Transiciones dolorosas .....	659
Rabino y rétor: evitando la barbarie de la reflexión.....	669
Letargia profética .....	673
Aprendizaje de los límites .....	683
 <b>Bibliografía .....</b>	 <b>699</b>
 <b>Índice analítico .....</b>	 <b>731</b>



## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido elaborado a lo largo de varios años y no habría sido posible si no hubiese contado con el apoyo y la comprensión de muchas personas a los que les debo un sincero agradecimiento.

En primer lugar, a mi maestro, el profesor Javier Roiz. Con él he descubierto la necesidad de estudiar de primera mano a los autores clásicos y de interpretar sus textos a partir de una comprensión musical, es decir, atendiendo el significado de los silencios. Quiero agradecer especialmente que me acogiera en el grupo de investigación de *Foro Interno*, donde además de un genuino interés por la excelencia intelectual, he podido vivir una experiencia formativa inolvidable. Cada año, en la edición de nuestra revista, he podido estar en contacto con autores, compañeros y alumnos que me han enseñado no sólo a pensar sino, sobre todo, a vivir con intensidad y humanidad mi labor de investigador. El profesor Roiz me ha enseñado la importancia de una pedagogía democrática en el gobierno de la vida de cada uno. Espero, en un futuro, poder contar con alumnos a los que acompañar de la forma en que él lo ha hecho conmigo todos estos años.

Igualmente debo reconocer el apoyo, la inteligencia y la calidez humana de Víctor Alonso, Silvina Vázquez, Helga Jorba, Daniel Blanch, Björn Hammar, Reyes Cala y Jorge Loza. En los seminarios y encuentros que he mantenido con ellos han surgido o madurado muchas de las propuestas que se presentan en estas páginas. No sólo son unos compañeros excepcionales, también son unos amigos solidarios con los que he podido contar en cualquier momento. Gracias, sobre todo, por ser tan buenas personas.

## *Agradecimientos*

Laura Adrián ha sido una compañera imprescindible en todo este proceso. Ella es la maestra sabia y pacífica con la que he aprendido a hacer mi trabajo con cuidado y delicadeza. A Laura y a Pedro Mendoza quiero, además, reconocer expresamente su ayuda en la preparación y edición del manuscrito de esta tesis. Pedro ha pasado en pocos años de ser un alumno brillante a convertirse en compañero indispensable. Gracias amiga, gracias amigo.

He podido pensar y escribir con tranquilidad gracias a una beca FPU del Ministerio de Educación. Además, he tenido la suerte de trabajar en el proyecto de investigación *La trascendencia de la retórica en la genealogía del Estado: la democratización del self* (CSO2010-18547), dirigido por el profesor Roiz. Este trabajo pretende recoger el resultado de haber profundizado en algunas de las líneas de investigación de este proyecto. También merecen mi más sincero agradecimiento Rosa María Ramos, bibliotecaria de la Universidad Complutense, y Mercedes Pérez, secretaria de mi departamento, por su ayuda y disponibilidad todos estos años.

Para finalizar, quisiera también agradecer el amor, la comprensión, el apoyo y el respeto que mis padres y mi hermano me han mostrado durante todo el tiempo que he pasado realizando esta tesis. Aunque no creo que pueda leer estas palabras, no quiero por ello dejar de dar las gracias a mi gato Dostoyevski, compañero inseparable en los largos días de estudio.

Y, cómo no, me faltan las palabras con las que dar las gracias a Allegra, esa maravillosa mujer con la que comparto mi vida. Ella ha sido el soporte cotidiano que me ha animado en los momentos de desaliento y ha celebrado conmigo los días de alegrías. Gracias amor, te dedico esta tesis doctoral por incontables motivos, por todo lo que hemos vivido, por todo lo que me has dado.

## RESUMEN

### *Introducción*

Esta tesis doctoral se enmarca dentro de las líneas de investigación del proyecto *La trascendencia de la retórica en la genealogía del Estado: la democratización del self* (CSO2010-18547), dirigido por el profesor Javier Roiz. Concretamente, en este trabajo hemos avanzado en la profundización teórica de algunos de los rasgos de la *sociedad vigilante*, un nuevo tipo de sociedad que comenzó a surgir en la baja Edad Media y que sirvió para establecer el Estado moderno en Occidente. Vigente hasta la actualidad, la *sociedad vigilante* se caracteriza por varios puntos centrales que se ejercen como axiomas: 1) *la vida es una guerra incesante*, una lucha continua, vivir es prepararse para la lucha; 2) *el conocimiento es poder* y por ello la pedagogía y sus instituciones caen inevitablemente en el campo de las pugnas políticas; 3) *lo esencial de la vida es el tiempo de vigilia*, es decir, la letargia es considerada tiempo perdido, necesario en un mínimo, pero a todos los demás efectos improductivo; 4) *el tiempo histórico y la acción humana están sometidos al principio de identidad aristotélico*, las contradicciones y las dudas son consideradas un peligro social, y 5) la verdadera solución de un problema ha de ser siempre una *solución final*.

La ciencia política moderna ha aceptado decididamente estos postulados, lo que a su vez ha supuesto la creación de una teoría y una ingeniería política que ha ignorado y temido el mundo interno del ciudadano. Esta tesis doctoral pretende explorar las raíces



## *Resumen*

y las consecuencias de la identificación entre conocimiento y poder, así como de la obsesión por la solución final de los asuntos públicos. Estos dos axiomas vigilantes responden a lo que, en esta tesis, llamamos *fantasías de omnipotencia*, un rasgo del psiquismo humano que no ha sido suficientemente estudiado como causa explicativa de los desgobiernos tanto del foro externo como del foro interno del ciudadano. Puesto que, en nuestra hipótesis, el canon oficial de la historia de las ideas políticas refuerza esta sociedad vigilante, en este trabajo haremos un recorrido alternativo por autores y temáticas que aportan otras voces que también merecen ser escuchadas en la reconstrucción de una teoría política democrática.

## ***Resumen del contenido de la tesis***

Este trabajo se compone de dos partes enlazadas entre sí. En la primera parte realizamos un diagnóstico teórico sobre las causas y las consecuencias de la apuesta por el *conocimiento omnipotente* en la sociedad vigilante. La segunda parte consiste en ofrecer una serie de antídotos a esta forma de desgobierno, a partir del estudio del mundo interno del ciudadano. La tesis comienza con un primer capítulo donde analizamos los orígenes teóricos en la baja Edad Media de los axiomas que caracterizan a la *sociedad vigilante*. Este tipo de sociedad se basa en la militarización de la política: el pensamiento político de la Europa gótica se amoldó a la percepción ansiosa de una guerra perpetua. En esta tarea colaborarán teólogos escolásticos con la elaboración de una filosofía política centrada en el principio de jefatura y en ficciones omnipotentes de amplia influencia teórica. Las instituciones políticas que, más tarde, darán lugar al Estado moderno se formarán a través de una transferencia colosal de la omnipotencia que hasta

ese momento custodiaba la Iglesia, y que pasará a encarnarse en la soberanía estatal. De ahí que, ya en el siglo XVII, Thomas Hobbes llamara “dios mortal” a su *Leviathan*.

El gobierno de estos nuevos cuerpos políticos todopoderosos hace necesario el desarrollo de una ciencia imbuida de poder para modificar la realidad. En este trabajo nos referiremos con el término *gnosticismo* a esta amalgama de conocimiento y poder. Por esta razón, los capítulos siguientes darán un paso atrás en nuestra historia alternativa de las ideas políticas para encontrar los orígenes de la actitud gnóstica. Mientras que en el capítulo 2 analizamos las causas que propiciaron el surgimiento de del gnosticismo en los primeros siglos de la era cristiana, en el capítulo 3 hacemos una investigación de sus propuestas desde la teoría política. Los gnósticos se rebelaron contra las concepciones políticas y religiosas que habían caracterizado la antigüedad clásica en Grecia y Roma, pero también rechazaron la ortodoxia del cristianismo. Aunque con diversas variantes, los gnósticos mantenían una visión del mundo de un pesimismo exasperado. Defendían una existencia espiritual, más auténtica, en conexión con una divinidad absolutamente trascendente, sin ningún punto de contacto con nuestro mundo. Accederían a ella mediante un conocimiento que, por sí mismo, salva: los situaría en un plano superior de la realidad donde se fundirían con la divinidad. La actitud gnóstica se caracterizará por esa fe en el poder redentor del conocimiento. Esta fe resurgirá, una y otra vez, en la historia de la ideas, ya transformada en la creencia en una *ciencia omnipotente* capaz de predecir y transformar mágicamente el curso de la historia humana.

A estos dos capítulos les sigue un apéndice donde estudiamos *La consolación de la filosofía* de Boecio, una obra esencial para comprender la mutación de la filosofía política clásica en el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media.

Los siguientes dos capítulos, por su parte, suponen un retorno al pensamiento medieval, concretamente, al surgimiento de lo que Eric Voegelin llamó “el gnosticismo moderno”. Nos centraremos en las interpretaciones del Apocalipsis de Gioacchino da Fiore, un monje calabrés cuyas especulaciones teológicas sobre el progreso lineal y ascendente de la historia han tenido una importante influencia, aunque poco estudiada, en la teoría política moderna. En el capítulo 4 estudiamos el antisemitismo que se esconde en estas teorías progresivas. Al pueblo judío se le reserva el lugar de obstáculo que es necesario remover para la venida de la gloriosa Edad del Espíritu. En el capítulo 5 investigamos las características de esta especie de culminación de la historia, así como la repetición secular de esta maniobra teórica en las ideologías políticas modernas. Para ello revisaremos las aportaciones de Eric Voegelin y Hannah Arendt.

La segunda parte, dedicada a los antídotos que pueden remediar los desgobiernos propiciados por las fantasías de omnipotencia, indaga en la posibilidad de una teoría política democrática que atienda el mundo interno del ciudadano. Para ello, haremos una lectura teórico-política (en un amplio capítulo dividido en tres partes) del pensamiento de Sigmund Freud. El descubrimiento de lo inconsciente supone un cuestionamiento radical de los presupuestos aristotélicos en los que se basaba nuestra comprensión de la política. La teoría psicoanalítica representa una *herida narcisista* que las ciencias sociales rechazan porque cuestiona unas metodologías basadas en una comprensión inadecuada del sujeto político. Exploraremos también, a través de un paralelismo con la obra de Elías Canetti, la interrelación entre la paranoia y las fantasías de omnipotencia, así como el papel de la ansiedad y el narcisismo como fermentos de los desgobiernos del ciudadano. El mismo Freud tuvo que reconocer el carácter omnipotente de su intento de imponer una dictadura de la razón como solución final de

su proyecto teórico. Incluimos, además, un apéndice sobre las contribuciones de destacados psicoanalistas al estudio del gobiernos del individuo.

La reflexión teórico política de Cornelius Castoriadis (capítulo 7) hace uso de los descubrimientos del psicoanálisis freudiano para criticar en profundidad la lógica identitaria que hemos heredado en la tradición política occidental de origen griego. Examinamos dos vertientes del pensamiento de Castoriadis: por una parte, su estudio sobre la no caducidad del esquema de omnipotencia en la psique humana; y por otra parte, sus contribuciones teóricas sobre el carácter trágico del régimen democrático.

Terminamos la tesis con un retorno a la baja Edad Media, la misma época histórica con la que comenzamos este trabajo. Sin embargo, el pensamiento de Maimónides (capítulo 8) no participa de la visión vigilante de la política. Este maestro judío supo valorar la importancia de la letargia y la contingencia en el gobierno democrático de nuestras vidas, alertando así de los peligros que conlleva la identificación entre conocimiento y poder. Cuando una ciencia se cree poderosa caerá inevitablemente en el campo estéril de la idolatría.

## ***Conclusiones***

En este trabajo hemos pretendido hacer un viaje teórico por algunos lugares perdidos en la historia de las ideas políticas. Así, por una parte, hemos investigado la influencia de especulaciones teológicas en el diseño de la sociedad vigilante. La creencia en el carácter omnipotente del conocimiento y la búsqueda de una solución final para la política no pueden comprenderse, en nuestra opinión, sin un estudio genealógico del gnosticismo. Por otra parte, hemos planteado la necesidad de elaborar una teoría política democrática que parte de una comprensión más realista de los desgobiernos del

## *Resumen*

ciudadano. Para ello se hace indispensable el estudio de las ficciones omnipotentes que pueblan su mundo interno.

## SUMMARY

### *Introduction*

This doctoral dissertation has been carried out within the lines of research of the project ‘The significance of rhetoric in the genealogy of the state: the democratization of the self’ [*La trascendencia de la retórica en la genealogía del Estado: la democratización del self*] (CSO2010-18547), directed by Professor Javier Roiz. Specifically, in this study we have deepened the theoretical basis of certain features of the *vigilant society*, a new type of society that began to develop in the late Middle Ages and that would give rise to the modern state in the West. Still dominant, the *vigilant society* is defined by its central characteristics, which are exerted as axioms: 1) *life is an incessant war*, a continual struggle, and to live is to prepare oneself for combat; 2) *knowledge is power* and so, pedagogy and its institutions inevitably fall within the field of political clashes; 3) *the essential part of life is the time of vigilance*, that is, lethargy is considered wasted time, and minimally necessary, but otherwise entirely unproductive; 4) *historical time and human action are ruled by the Aristotelic principle of identity*, and contradictions and doubts are considered a social threat, and 5) the true solution to a problem should always be a *final solution*.

Modern political science has decidedly embraced these postulates, which in turn has meant the creation of a political theory and engineering that ignores and fears the internal world of citizens. This doctoral dissertation explores the roots and consequences of identifying knowledge with power, and the obsession with a final solution in public affairs. These two vigilant axioms derive from what we here call

## Summary

*phantasies of omnipotence*, a feature of the human psyche that has yet to be fully examined as an explanatory cause of misgovernment both in the external and internal fora of citizens. Given that in our hypothesis the official canon of the history of political ideas reinforces this vigilant society, here we shall offer an alternative reading of authors and themes that provide other voices that should also be heard when reconstructing a democratic political theory.

### ***A summary of the content of the dissertation***

This study is composed of two interconnected parts. First is a theoretical diagnostic of the causes and consequences of the primacy of *omnipotent knowledge* in the vigilant society. The second part consists of a series of antidotes to this form of misgovernment based on the study of the internal world of the citizens. The dissertation begins in the first chapter with an analysis of the theoretical origins in the late Middle Ages of the axioms that define the *vigilant society*. This type of society is based on the militarization of politics: political thought in Gothic Europe was shaped to fit an anxious feeling of perpetual war. This task involved the contributions of scholastic theologians that elaborated a political philosophy around the principle of headship, and based on broad theoretically influent omnipotent fictions. The political institutions that would later give rise to the modern state were formed through a colossal transfer of omnipotence that until then had been under the custody of the Church, and would now be incarnate in state sovereignty. So, in the 17<sup>th</sup> century, Thomas Hobbes would call his Leviathan a “mortal god”.

## Summary

The government of these new all-powerful political bodies required the development of a science infused with power to modify reality. In this study we use the term *Gnosticism* to refer to this amalgamation of knowledge and power. For this reason, the following chapters will take us back in time in our alternative history of political ideas, to find the origins of the gnostic attitude. In Chapter 2 we analyze the causes that led to Gnosticism in the first centuries of the Christian era. In Chapter 3 we examine the gnostic worldview from a political theory perspective. The Gnostics rebelled against political and religious ideas that had defined the classical antiquity of Greece and Rome, but they also rejected Christian orthodoxy. With multiple variants, the Gnostics held a pessimistic and exasperated view of the world. They held to a spiritual existence that was seen as more authentic, in connection with a completely transcendent divinity, with no point of contact to our world. Gnostics would access the divinity by knowledge, which in itself could save: it would set them on a higher plane, above reality, in which they would merge into the divinity. The gnostic attitude was defined by faith in the redemptive power of knowledge. This faith would rise time and again in the history of ideas, transformed into a belief in an *omnipotent science*, capable of magically predicting and transforming the course of human history.

After these two chapters there is an appendix that offers a study of the *The Consolation of Philosophy* of Boethius, a key work for understanding the mutations that occurred in classical political philosophy in its passage from Antiquity to the Middle Ages.

The following two chapters return to medieval thought, and specifically to the rise of what Eric Voegelin called “modern Gnosticism”. We will focus on the interpretations of the Apocalypse, by Gioacchino da Fiore, a Calabrian monk whose theological speculations on linear and ascendant progress in history have had significant



## Summary

influence in modern political theory, though somewhat unexamined. In Chapter 4 we look at the anti-Semitism that is hidden in these progressive theories. The Jewish people are given the role of being the obstacle to be removed in order for the arrival of the glorious Age of the Spirit. In Chapter 5 we examine the characteristics of this sort of historical culmination, as well as the secular repetition of this theoretical maneuver in modern political ideologies. For this purpose we review the contributions of Eric Voegelin and Hannah Arendt.

The second part is dedicated to the antidotes that can remedy the misgovernment caused by the phantasies of omnipotence. Here we examine the possibility of a democratic political theory that might take into consideration the internal world of the citizens. For this purpose, in an extensive chapter divided into three parts, a theoretical-political reading is given of Sigmund Freud's thought. The discovery of the unconscious meant a radical questioning of the Aristotelian suppositions that constituted the foundation of the understanding of politics. Psychoanalytical theory represents a *narcissistic injury* which the social sciences reject because it questions methodologies based on an inadequate understanding of the political subject. Also examined, through a parallel with the works of Elias Canetti, is the interrelationship between paranoia and phantasies of omnipotence, as well as the role of anxiety and narcissism as signs of the fermentation of the misgovernment of the citizen. Freud himself would recognize the omnipotent nature of his attempt to impose a dictatorship of reason as the final solution to his theoretical project. Also included is an appendix on the contributions of prominent psychoanalysts to the study of the government of the individual.

Reflections from the political theory of Cornelius Castoriadis (Chapter 7) make use of the discoveries of Freudian psychoanalysis to severely critique the identity logic in Western political thought, inherited from classical Greek thinking. Two aspects

## *Summary*

of the works of Castoriadis will be examined: his study of the non-expiration of the omnipotence scheme in the human psyche; and his theoretical contributions on the tragic nature of the democratic regime.

The dissertation ends with a return to the late Middle Ages, the same period in history in which we began this journey. Yet the thinking of Maimonides (Chapter 8) does not share the vigilant understanding of politics. This Jewish sage valued the importance of lethargy and contingency in the democratic government of our lives, alerting us of the dangers that are involved in identifying knowledge with power. When a science considers itself powerful, it will inevitably fall into the sterile realm of idolatry.

## *Conclusions*

In this study we have sought to offer a theoretical voyage through certain lost places in the history of political ideas. So, we have researched the influence of theological speculations on the design of the vigilant society. The belief in the omnipotent nature of knowledge and the search for a final solution for politics cannot be understood, we believe, without a study of the genealogy of Gnosticism. Moreover, we have established the need to elaborate a democratic political theory that starts from an understanding that is more realistic regarding the misgovernments of the citizen. For this purpose it is indispensable to study the omnipotent fictions that populate the internal world of the citizen.

## PRÓLOGO

### CIENCIA Y POLÍTICA EN LA SOCIEDAD VIGILANTE

La persona que vigila a su prójimo transgrede una prohibición<sup>1</sup>.

Maimónides

“No”, dijo el sacerdote, “no hay que creer que todo sea verdad, hay que creer que todo es necesario”. “Triste opinión”, dijo K. “La mentira se convierte en el orden del mundo”<sup>2</sup>.

Franz Kafka, *El proceso*

Cuando aún se escuchan los ecos de la polémica entre los partidarios del empirismo en las ciencias de la política y los defensores de un estudio más teórico de las realidades públicas, no pretendo avivar los rescoldos de una lucha que siento estéril. En realidad, creo que ningún enfoque dispone de las cualidades mágicas con las que aprehender de forma definitiva un tema de estudio tan complejo y maravilloso como el nuestro. Sí pensamos, sin embargo, que entre tanto ruido hay silencios elocuentes, que nos dicen mucho aunque sean incapaces de hablar por sí mismos. Es sobre estos silencios positivistas y teóricos sobre los que nos gustaría comenzar a entonar nuestra partitura.

Mucho se habla de soberanía, territorio, población, instituciones, administraciones o liderazgo ejecutivo, conceptos políticos que adornan el Estado hasta

---

<sup>1</sup> Citado en Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial, Complutense, Madrid, 2008, p. 42.

<sup>2</sup> [“Nein”, sagte der Geistliche, “man muß nicht alles für wahr halten, man muß es nur für notwendig halten”. “Trübselige Meinung”, sagte K.. “Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht”] . Texto original disponible en: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-157/28> (18/5/2015). Traducción propia.

## Prólogo

hacerlo enorme y solemne, ya sea éste autoritario o democrático. A los que tenemos convicciones democráticas nos parece, no obstante, que este castillo de naipes construido en torno al gran artefacto de la ingeniería política moderna presenta grietas por las que se escapan pestilencias que pueden hacer irrespirable el aire de nuestras democracias. Puede ser que la causa de esta democracia cada vez más corrompida, que provoca frustración a quienes vivimos en ella, tenga mucho que ver con una mutilación en el pensamiento político que viene de muy antiguo. Me refiero a la privatización del *foro interno* de los ciudadanos. Sólo ventilando estos espacios —que por ser internos, no significa que no estén llenos de sustancia pública— quizá podamos respirar y sentir una democracia más abierta y verosímil.

La teoría política actual en su faceta más hegemónica se nos presenta como una continua redefinición de conceptos con muchos siglos de historia. Lo más preocupante —o aburrido— de todo ello es que tras remozar lo mismo una y otra vez se nos presentan como nuevos ciertos aspectos que vienen siendo estudiados desde antiguo por todos los clásicos de la filosofía política. Nos encontramos en fin ante una *nueva escolástica*<sup>3</sup> que se repite sin cesar en torno a temáticas como la democracia deliberativa, el debate individualismo/comunitarismo, el fin de la historia o la globalización. Esa fortaleza, a primera vista inexpugnable, de la fe en la metodología de los politólogos empiristas también se agrieta irremisiblemente ante las mayores habilidades de matemáticos o ingenieros informáticos para llevar a cabo esas tareas. Ante esta situación, que parece hacer agua por todas partes, la ciencia política no puede menos que quedarse perpleja ante las nuevas posibilidades del siglo veintiuno.

Si pocos avances podemos esperar ya en la definición y funcionamiento de los instrumentos estatales o interestatales (y eso a pesar de estar asistiendo en la actualidad

---

<sup>3</sup> Ver Javier ROIZ, “Editorial”: *Foro Interno*, vol. 9 (2009), p. 8.

a un creciente repliegue hacia el Estado y lo estatal), queda aún una gran tarea pendiente para los estudiosos de la política, algo que ha pertenecido desde siempre a nuestra disciplina y que no hemos sabido o querido profundizar: los gobiernos y desgobiernos del individuo. Este tema tan trascendental en las vidas diarias de los ciudadanos y que tanta carga política alberga ha sido primero privatizado y después vendido o administrado por militares, moralistas, religiosos, pedagogos, asistentes sociales, psiquiatras o psicoanalistas. Estos expertos profesionales han manipulado y despolitizado conceptos tan claramente políticos como guerra interna, censura, ataque, omnipotencia, impotencia, juicio, autoridad, poder o libre asociación. El elemento más rico y fructífero de una teoría genuinamente política, a saber, la exploración de un nuevo concepto de ciudadanía, en el que se incluyan tanto las virtudes como las perversiones del gobierno de la vida de mujeres y hombres, sigue siendo lamentablemente un terreno muy poco cultivado por los politólogos de hoy.

Sería oportuno, pues, preguntarnos ¿por qué se ha producido esta pérdida de realidades enteras de la vida pública? ¿Qué nos ha traído hasta aquí? ¿De dónde procede la falta de interés de nuestra profesión hacia unas cuestiones que han acarreado tantos desgobiernos y sufrimientos?

Desde nuestra perspectiva esta situación supone un pesado lastre para la investigación valiosa en nuestra disciplina académica. Ciencias sociales como la economía, la sociología y, por supuesto, la ciencia política se mueven siguiendo postulados que han sido seriamente cuestionados por los descubrimientos científicos del pasado siglo. Quizá el más importante de todos ellos sea la afirmación histórica del aristotélico *principio de identidad* en el conjunto de nuestras existencias sociales<sup>4</sup>. Si ya

---

<sup>4</sup> En la formulación clásica de Aristóteles, se trata del “principio más firme de todos... acerca del cual es imposible el error... y no es hipotético... Digamos a continuación cuál es este principio: *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido... no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo*... todos los que llevan a cabo demostraciones se remiten, en último término, a

la mecánica cuántica ha puesto en entredicho la validez de este principio en el nivel subatómico de los fenómenos físicos, la “sordera psicoanalítica”<sup>5</sup> de politólogos o sociólogos ha dejado reducida, en tantas ocasiones, a una caricatura el análisis de las dimensiones sociopolíticas. Demasiados científicos sociales utilizan modelos heurísticos donde las personas son consideradas poco más que robots ultrarracionales que se orientan a partir de rígidas coordenadas espacio-temporales.

Las vidas psíquica y social de los seres humanos forman dos mitades inseparables y supone todo un atropello salvaje —esa “barbarie de la reflexión”<sup>6</sup> de la que nos advertía Giambattista Vico— intentar estudiar nuestro comportamiento colectivo separando a esas hermanas siamesas que cada uno de nosotros lleva dentro. Un desgarramiento que también ha tenido lugar en la tradición filosófica moderna al separar bruscamente a la dialéctica de la retórica, artes hermanadas para los rétores clásicos<sup>7</sup>, al tiempo que se despojaba a la última de esa *inventio* imaginativa de la que brotaba un pensamiento original. A pesar de tanta carnicería, hoy sabemos que en el mundo interno del ciudadano no funciona el principio de no contradicción, es decir, que las cosas pueden ser (o estar) y no ser (o no estar) a la vez, o que los recuerdos y fantasías que nos nutren ni caducan ni desfilan ordenadamente en el tiempo. Por ello resulta tan frustrante comprobar que esta apertura no haya sido trasladada a la ciencia de los fenómenos políticos. Unos fenómenos que anidan en primer lugar y desde el nacimiento en el interior de cada ciudadano.

---

este convencimiento: porque, por naturaleza, él es principio también de todos los demás axiomas”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Matinez, Gredos, Madrid, 1994 [reimpresión: 2003], libro IV, cap. 3, 1005b, pp. 172-174. Énfasis en el original.

<sup>5</sup> Cornelius CASTORIADIS, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.

<sup>6</sup> Giambattista VICO, *Ciencia nueva* (1744), trad. de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, p. 526 (par. 1106).

<sup>7</sup> Ver ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. de Antonio Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, libro I, p. 4.

Uno de los problemas latentes en todo este entramado pseudocientífico es la entronización del *escenario corpóreo de la vida*<sup>8</sup> como el único real. Un escenario por el que se mueve un Yo ejecutivo, corporal y tangible, siempre consciente y activo que mira a su alrededor como un perro entrenado para buscar a su presa<sup>9</sup>. En un recinto tan asfixiante y persecutorio no hay lugar para el descanso, la ensoñación o la conducta despreocupada de los infantes y de quienes los cuidan y habitan su mundo fronterizo entre conciencia e inconsciencia, esos *maternos con rêverie*<sup>10</sup> que nos son tan necesarios para poder habitar con confianza en nuestros espacios públicos. El problema se agudiza cuando nos intentan convencer de que esta *democracia para insomnes* es la única eficaz y con resultados verificables para nuestra ciencia. En ella nos vemos abocados a vivir en vigilia perpetua, con nuestros ojos bien armados y listos para entrar en batalla, es decir, como si usáramos la mirilla telescópica de un rifle<sup>11</sup>, ya sea para participar como militantes en un entorno cotidiano que se nos presenta hostil o para conquistar nuevos territorios para nuestra labor investigadora.

No es extraño que ocurra esto debido al predominio incontestable de la vista sobre el oído en el pensamiento político occidental, de procedencia griega<sup>12</sup>, y que arruina una aproximación más pacífica y musical a las experiencias políticas. También supone guardar a Jerusalén en el trastero de la historia de las ideas políticas, de no querer aprovechar esa ciudad de patios y callejuelas donde sus ciudadanos saben que lo más esencial es inefable e invisible; y que por lo tanto el oído es “la sede del espíritu”<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Véase al respecto Javier ROIZ, *La democracia vigilante*, CIPOST, Caracas, 1998, p. 21.

<sup>9</sup> Quizás más concretamente como un spaniel siguiendo un rastro de caza, véase Thomas HOBBS, *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. de Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1946, cap. 3, p. 15.

<sup>10</sup> Wilfred BION, *Learning from Experience*, Karnac Books, London, 1962, p. 36.

<sup>11</sup> Ver Vicente SERRANO, *Soñando monstruos. Terror y delirio en la modernidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010, p. 34.

<sup>12</sup> Ver Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 132-150.

<sup>13</sup> Elías CANETTI, “La provincia del hombre” (1942-1972), en *Apuntes I. Obra completa VII*, trad. de Juan José del Solar, DeBolsillo, Barcelona, 2008, p. 303.

Pero, ¿cómo salir de esta perplejidad y de esta esterilidad que aqueja a la ciencia de la política? No pienso que existan las soluciones finales, pero quizá sí que podamos proponer algunos remedios con los que paliar esta ausencia de pensamiento político original. Mi principal propósito sería avanzar hacia una democratización del *self* del ciudadano contemporáneo, y para ello queremos seguir ahondando en dos tradiciones teóricas que han resultado *vencidas* en una confrontación que ellas nunca habían buscado. Desde nuestro grupo de investigación, dirigido por Javier Roiz y crecido alrededor de la revista académica *Foro Interno*, se ha trabajado en los últimos años en la recuperación de la tradición de la retórica democrática<sup>14</sup>, así como de la tradición judía, en especial de sus contribuciones sefardíes<sup>15</sup>. Las huellas de sus ideas podemos encontrarlos en importantes pensadores del pasado siglo que no han descuidado en su labor el cultivo del foro interno del ciudadano. Pensamos que sólo a través de la escucha de las voces que resuenan en los espacios públicos internos podremos ayudar a la elaboración contingente del buen juicio democrático, quizá la facultad intelectual más genuinamente política, como le gustaba decir a Hannah Arendt (1906-1975)<sup>16</sup>.

Para poder alcanzar estos propósitos, debemos hacer llegar la revolución copernicana al entendimiento del mundo interno del ciudadano. Es decir, declarar agotada por irreal la existencia de un Yo cognitivo y controlador que gobierna como un astro-rey en el interior del individuo<sup>17</sup>. Este Yo se encuentra en ocasiones tan desbordado por contingencias externas e internas que su autoritarismo resulta excesivo, por lo tanto sólo puede acarrear grandes errores y desgracias innecesarias seguir

---

<sup>14</sup> Dos obras que, desde nuestro país, se proponen rescatar esta tradición son las de Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Foro Interno, Madrid, 2003 y Víctor ALONSO-ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.

<sup>15</sup> Véase Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, *passim*.

<sup>16</sup> Hannah ARENDT, “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 138-142.

<sup>17</sup> ROIZ, *La democracia vigilante*, p. 11.



teorizando sobre la política en el siglo XXI sin tener en cuenta la pluralidad de nuestra república interna<sup>18</sup>. A pesar de las resistencias u obstáculos que nos podamos encontrar al cuestionar el geocentrismo de la conciencia humana, consideramos más realista que el punto de partida de nuestras investigaciones sea el *ciudadano poscopernicano*.

### ***Conocimiento omnipotente***

Este tipo de ciudadano pasa su vida en el Estado moderno —quizá la más influyente franquicia de la ingeniería política europea—, una estructura política diseñada en Europa occidental para una sociedad específica que promocionó al individuo en vigilia constante como al más apropiado para vivir en su seno. Que aún hoy vivamos en esa *sociedad vigilante* no quiere decir que no existan ni hayan existido otras alternativas con las que organizar nuestras existencias políticas. Las dos tradiciones que he citado anteriormente, la retórica y la sefardí, supusieron dos obstáculos importantes para el desarrollo de la sociedad vigilante, pero finalmente terminaron arrolladas por esta concepción en la que triunfaron nociones como las de patria, soberanía o liderazgo, al tiempo que se coronaba a una dialéctica hipertrofiada o se confundían la figura del juez por la del fiscal y la del político por la del administrador ejecutivo. Esta es la visión de lo público que continúa predominando en nuestras vidas políticas, y por ello mismo, también en la arquitectura institucional de la actualidad.

---

<sup>18</sup> Una forma de democracia que está presente en el pensamiento de Walt Whitman, el poeta estadounidense que en su “Song of Myself” fue capaz de cantar a esa pluralidad interna del ciudadano genuinamente democrático. Véase el excelente estudio de George KATEB, “Whitman and the Culture of Democracy”, en *The Inner Ocean*, Cornell University, Ithaca, New York, 1992, pp. 240-266. Existe traducción al castellano de Björn Hammar de este trabajo, publicada en *Foro Interno*, vol. 12 (2012), pp. 199- 231.

## Prólogo

No obstante, esta visión no tiene nada de actual, ya que se empezó a gestar en la Edad Media siguiendo el recorrido de las catedrales góticas desde la Borgoña y los territorios del Rin y el Elba hasta Andalucía. Su expansión por el resto del mundo a partir de los viajes de conquista y colonización de nuevos territorios en los albores de la época moderna puede caracterizarse de éxito rotundo. El Estado como forma política estelar y la sociedad vigilante que lo sustenta han acabado extendiéndose por los cinco continentes, aunque sus deficiencias o carencias sean cada vez más evidentes y los lamentos de sus habitantes se hayan convertido en una sombría melodía a la que algunos no queremos acostumbrarnos.

Desde el siglo XIII hasta ahora este *mundo gótico* se ha cimentado sobre varios pilares axiomáticos que iremos analizando en este trabajo. Para la teoría política, la consecuencia quizá más nociva para la profundización de la democracia haya sido la ya mencionada aceptación escolástica de la obsesión aristotélica por las identidades rígidas. Lo que ha provocado, a su vez, que a la ciencia de la política le quede desde entonces vedada interesarse por el interior opaco de los individuos, y por la sustancia política que allí pueda albergarse. Esto ya sería parte de la ética o de la religión, o más recientemente de la psicología, pero nunca de la política, ya que tratándose de una ciencia obligada a estudiar la inherencia identitaria, queda desprovista de los conocimientos y habilidades para poder abordarlas contradicciones provocadas por la contingencia descontrolada.

La verdad en la sociedad vigilante sigue basándose en otra de las controversias que se resolvieron en Atenas y que los portavoces del aristotelismo han proclamado hasta nuestros días: la verdad como *a-létheia*<sup>19</sup>, como negación de la letargia, es decir,

---

<sup>19</sup> Javier ROIZ, "Editorial": *Foro Interno*, vol. 10 (2010), p 10.

de esos aspectos que enriquecen el intelecto y la creatividad humana, pero incapaces de ser definidos, sujetos, delimitados, *identificados*.

Si hay un miedo que siempre late tras cada rasgo vigilante de nuestra cultura occidental no es el miedo a la muerte, como aseguraba Thomas Hobbes (1588-1679)<sup>20</sup>, sino el miedo a caer en la noche, a perder “el sentido diurno”<sup>21</sup> : *el miedo a la locura*. Es por esto por lo que a la ciencia política se la ha cerrado a cal y canto la entrada al foro interno del ciudadano, por el temor a dar cabida a lo irracional en los espacios y los tiempos públicos, por reconocer que el ciudadano puede en cualquier momento ser inundado por la locura. Esto es sencillamente inadmisibile en una disciplina asentada sobre el paradigma cartesiano del *yo* consciente, racional y ejecutivo. Para esta ciencia ilusoria supone siempre una amenaza, quizá la más inquietante, hurgar en lo que Edmund Burke (1729-1797) llamaba *las cuerdas del hombre*<sup>22</sup>.

Sin embargo, en este trabajo me propongo precisamente indagar en uno de materiales con los que se elaboran esas cuerdas. Concretamente en las *fantasías de omnipotencia* que tan interiorizadas tenemos como ciudadanos vigilantes.

La ciencia moderna ha sido pensada como un instrumento que nos confiere un poder inmenso para transformar la realidad natural y someterla a nuestros humanos caprichos. En nuestro campo más restringido, el estudio de la política, las ideologías románticas y sus retoños positivistas han convertido el *poder* en una sustancia medible y cuantificable<sup>23</sup>, capaz de ser acumulado y utilizado como una varita mágica para hacer desaparecer lo incómodo o lo peligroso, algo que varía dependiendo de en qué cuartel ideológico nos hayamos atrincherado. Denominaremos “gnosticismo” en estas páginas a

---

<sup>20</sup> Véase, por ejemplo, HOBBS, *Leviathan*, cap. 13, p. 81 y cap. 17, p. 109.

<sup>21</sup> Cornelius CASTORIADIS, “Psicoanálisis y política”, en *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008, p. 126.

<sup>22</sup> [The cords of man]. Edmund BURKE, “Speech on Conciliation” (1775), en *Selected Writing and Speeches*, ed. de Peter J. Stanlis, Transaction Publishers, New Jersey, 2006, p. 217.

<sup>23</sup> Ver Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, 2008, p. 36-37.

## Prólogo

esta identificación —también podríamos decir *fusión*— entre conocimiento y poder, siguiendo en este punto la intuición de Eric Voegelin (1901-1985). Pero si bien este teórico alemán se centró en sus implicaciones para la modernidad filosófica, nosotros hemos querido realizar un estudio genealógico del gnosticismo, lo que nos ha llevado inevitablemente a viajar mentalmente a la Antigüedad griega y romana, así como a seguir su curso hasta la baja Edad Media europea.

Cuando la ciencia pasa a ser una especie de culto idolátrico, los científicos proyectan sus propias fantasías de omnipotencia sobre sus maestros y sus objetos de estudio. Demandarán, así, una *solución final* a los problemas, de modo que estos mágica y súbitamente desaparezcan de su vista para siempre. Lo que puede quedar detrás de este espectáculo de hechicería intelectual es una realidad pública mutilada y empobrecida. Políticamente, además, lo que queda tras tanto gesto grandilocuente es frecuentemente un desierto de ideas alternativas, pues el mago juega con las ilusiones ópticas de sus espectadores, de manera que estos sólo perciban ese punto concreto donde ha logrado concentrar todas las miradas.

Pienso que la teoría democrática del siglo XXI no puede seguir aplaudiendo extasiada estos falsos remedios omnipotentes. Pero lo seguirá haciendo si continúa despreciando y temiendo indagar en la riqueza y la complejidad del mundo interno del ciudadano. Su estudio nos enseña que muchos de los presupuestos de nuestra disciplina científica se basan en la tendencia de la mente humana a calmar la angustia mediante la racionalización de nuestros miedos y la proyección al mundo externo de nuestros anhelos.

Espero que este trabajo contribuya, al menos, a relajar las defensas vigilantes de sus lectores.

# **PRIMERA PARTE**



# **CAPÍTULO 1**

## **CONSTRUCCIONES GÓTICAS:**

### **ORÍGENES VIGILANTES DEL ESTADO**

Quiero decir —dijo Don Quijote— que cuando la cabeza duele, todos los miembros duelen, y así, siendo yo tu amo y señor, soy tu cabeza, y tú mi parte, pues eres mi criado, y por esta razón el mal que a mí me toca, o tocare, a ti te ha de doler, y a mí el tuyo<sup>1</sup>.

Miguel de Cervantes, *El Quijote*

Existen demasiados temas olvidados, u ocultados, por la ciencia política contemporánea. Asuntos que afectan al ciudadano cotidianamente y que, quizá por eso, por no estar suficientemente higienizados, por estar manchados de vida real, por sus limitaciones, por sus olores, o por sus borrones, no los creemos dignos de pararse a pensar en ellos. Pero no siempre fue así. La ciencia de la política es uno de los saberes más antiguos, ya que trata de la realidad básica de la vida en común, y está por ello anclado en los avatares contingentes de la interacción humana. Algo que, en demasiadas ocasiones, preferimos no tener en cuenta.

No negaremos que, en las democracias occidentales, se han conseguido durante las últimas décadas importantes avances en materia de libertades o de participación en los asuntos que nos afectan como ciudadanos. También se han mejorado las condiciones

---

<sup>1</sup> Miguel de CERVANTES, *Segunda Parte del Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha*, ed. de John Jay Allen, Cátedra, Madrid, 2009, cap. 2, p. 47.

materiales, esas que afectan al cuerpo, soporte de una inteligencia que no puede desplegarse si la persona se encuentra desnutrida, enferma o abandonada. Ni tampoco si se encuentra permanentemente en manos de algún otro.

Asumimos, además, que estos logros políticos, económicos y sociales una vez alcanzados son ya para siempre, interpretados en clave dialéctica romántica, como un eterno progreso hacia adelante. Últimamente, y dolorosamente, estamos descubriendo los pies de barro de toda esta estructura aparentemente sólida.

Desde la Baja Edad Media, o primer Renacimiento, se ha ido produciendo una transformación muy honda en la visión de lo público, cuyos orígenes quizá podamos hallar incluso más atrás en la historia, pero que desde entonces ha logrado un éxito mundial. Su producto más vendido ha sido el *Estado*, una franquicia europea que se ha extendido a todos los rincones de la tierra<sup>2</sup>.

Esta forma de organización política, especialmente en su vertiente más moderna y democrática, ha dado algunos resultados admirables, pero no deja de estar asentada en una acumulación masiva de poder que también puede provocar consecuencias monstruosas. El siglo XX, para no remontarnos más atrás en el tiempo, ha quedado marcado como un periodo histórico repleto de experiencias políticas nefastas, con millones de vidas humanas sacrificadas por estados rígidamente ideologizados. Pensadores y dirigentes entendieron la política estatal como una guerra hacia fuera y hacia dentro, hacia el enemigo externo y el enemigo interno. Nuestro país es un ejemplo excelente de esta brutalidad adornada con fanfarrias de libertad o de autenticidad.

---

<sup>2</sup> Ver Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 306.



Sin embargo, creemos que para poder analizar más correctamente este asunto deberíamos intentar repetir el *aqueronta movebo* de Sigmund Freud<sup>3</sup> (1856-1939), y mirar el sustrato profundo, ideológico y social, que dio origen al Estado.

### ***Genealogía del Estado***

Esta aproximación genealógica comenzará con el nuevo tipo de sociedad que empezó extenderse imparable desde la Europa del siglo XIII. La extensión geográfica de esta nueva sociedad coincide, además, con la arquitectura gótica, con el reguero de catedrales y monasterios cristianos que empiezan a construirse en la Borgoña y los territorios entre el Rin y el Elba<sup>4</sup>, es decir, en territorios francos y germánicos. El mundo gótico también saltará a Inglaterra, alcanzará el norte de Italia (Milán) y llegará a finales del siglo XV hasta el sur de la península ibérica (Reino de Granada). La conquista de América por parte de los europeos diseminaría la semilla gótica en este continente.

El predominio del arte gótico coincide en el tiempo con una mayor centralización administrativa de unas monarquías que afianzan su poder ante la nobleza feudal y con el surgimiento de unos mercados —y de una burguesía artesanal y comercial— en ciudades situadas en tierras bajas y seguras. Además, en estos siglos se consolida el avance militar de la Europa latina y católica sobre la Europa griega y el

---

<sup>3</sup> La cita completa es “Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo” (“Si no puedo conciliar a los dioses celestiales, moveré a los del infierno”). Sigmund FREUD, “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras Completas*, tomo 2, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 343. Se trata de una cita de la *Eneida* de Virgilio (Libro VII, v. 312).

<sup>4</sup> Ver al respecto Erwin PANOFSKY, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1986, *passim*.

Islam. Las poblaciones judías son vistas con desconfianza como el enemigo interior a batir cuando finalice la guerra exterior.

Javier Roiz ha propuesto denominar *sociedad vigilante* a este nuevo tipo de sociedad<sup>5</sup>. Se trataría de un entramado social asentado en unos valores e ideas que se imponen como axiomas, es decir, como postulados lógicos evidentes, sin necesidad de demostración. Los axiomas de la sociedad vigilante son los siguientes:

1) *la vida es una guerra incesante*, una lucha continua, vivir es prepararse para la lucha; 2) *el saber es poder* y por ello la pedagogía y sus instituciones caen inevitablemente en el campo de lo político y sus pugnas; 3) *lo esencial de la vida es el tiempo de vigilia*, la letargia es asociada a pérdida de vida y directamente considerada tiempo flojo, necesario en un mínimo, pero a todos los demás efectos improductivo; 4) *el tiempo histórico y la acción humana están sometidos al principio de identidad aristotélico*, la vida fluye siempre hacia adelante, e inconfesadamente más pronto o más tarde hacia abajo, y 5) la verdadera solución de un problema ha de ser siempre una *solución final*<sup>6</sup>.

Se trata, por tanto, de la elaboración de un espacio político cargado de ansiedades y de temores de impotencia, en el que hubo de construirse un ente burocrático omnipotente, el Estado, para calmar la angustia que atenazaba las vidas de los súbditos o sometidos. Unos súbditos que más tarde se convertirán en los ciudadanos de la época moderna. Nos encontraríamos así ante una realidad que proyecta hacia fuera los miedos internos, fantasías cargadas de sustancia pública.

---

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo, ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 311.

<sup>6</sup> Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, pp. 139-140.

En este ambiente de manías persecutorias predomina, como no podía ser de otro modo, la vigilancia perpetua como virtud suprema del buen ciudadano, y como guardaespaldas de la vigilancia hallaremos la obsesión por la productividad incansable, la disciplina, el orden, el diseño, el control y la programación. Todos ellos elementos necesarios para el triunfo de una sociedad entendida como ejército. Donde no hay lugar para el descanso, ya que se distraerían las defensas o la retaguardia. En todo caso, el descanso es el reposo del guerrero, una medida higiénica para retomar fuerzas con las que proseguir la batalla infinita. Lo infantil es, por supuesto, considerado como una debilidad pasajera y una preparación del mundo real, es decir, el del adulto soberano y dispuesto a la *lucha de la vida*.

La Europa gótica supone así una actualización del pasado marcial romano y una radicalización, que llega hasta nuestros días, de esa máxima con la que Séneca (4-65 e.c.), el filósofo del Imperio, exhortaba a su discípulo Lucilio: *vivere militare est*<sup>7</sup>.

### ***Militarización de la política***

Lo que esto supone representa una tergiversación trascendental del objeto de estudio de la ciencia política. Ésta dejará de lado a la vida completa del ciudadano, y pasará a tratar sólo la parte más desagradable de la misma, la lucha de unos contra otros. Mediante un proceso metonímico, por el que se confunde una parte por el todo, la guerra pasa a ser la

---

<sup>7</sup> “Pregúntate a ti mismo —caso de que un dios te de la facultad de elegir— si quieres vivir en un mercado o en un campamento. Pues bien, Lucilio, vivir es asunto de soldados. De ahí que los que están en continuo movimiento, que van arriba y abajo, superando fatigas y dificultades y arrostran campañas peligrosísimas son los soldados valerosos, la flor y nata del campamento; mas esos que, mientras los otros se esfuerzan se entregan a un ocio vergonzoso sin energía, son unos tortolitos, sólo seguros a costa del deshonor”. SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. II, trad. de Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1989, Libro XVI, epístola 96, p. 219. El movimiento fascista español elogió el significado teórico político de esta frase, cristianizó a Séneca y lo consideró como un precursor de su filosofía. Véase Ernesto GIMÉNEZ CABALLERO, “Séneca o los fundamentos estoicos del fascismo”: *F.E.*, n.º 4 (1934), pp. 8-10, <http://www.filosofia.org/hem/193/fes/fe0408.htm> (última consulta: 23/04/2015).

realidad de la que debe ocuparse el conocimiento científico de la política. Quizá deberíamos decir que, a partir de la implantación del pensamiento gótico a finales de la Edad Media, la *polemología* ha ido sustituyendo lenta pero imparablemente a la ciencia política.

Esta convicción es tan profunda, tan difícil de replantear, que aparece por doquier, incluso en pensadores considerados humanistas. Erasmo de Rotterdam (1466-1536) comenzó su primera obra importante, el *Enquiridion* (1503), dejando claro que “toda la vida de los mortales no es aquí sino una perpetua guerra”<sup>8</sup>. Tal afirmación relega a los ciudadanos a la condición, también perpetua, de militares, o en todo caso militantes de uno u otro bando. Es decir, que en esta vida se nos exige que tomemos partido, que nos convirtamos de una vez y para siempre en partisanos. Las consecuencias de esta obligación, en la religión y en la política, han marcado trágicamente la historia europea durante toda la época moderna.

Como ya hemos dicho, Erasmo no inauguraba con esa aseveración tan rotunda la concepción bélica de la política y, por extensión, de la vida. En el mismo *Enquiridion*, su manual del soldado cristiano, citará, como harán otros muchos autores de todos los siglos, a Platón (427-347 a.e.c) como a uno de sus grandes maestros intelectuales<sup>9</sup>.

El canón occidental aún vigente ha considerado a este filósofo griego como el fundador de la ciencia política. Incluso autores muy críticos con su filosofía le reconocen este puesto como pionero en el pensamiento de los asuntos públicos<sup>10</sup>. También nosotros lo consideramos un precursor de una determinada forma de entender la vida en común y el gobierno de unas personas sobre otras.

---

<sup>8</sup> ERASMO DE ROTTERDAM, *Enquiridion o manual del caballero cristiano (Enchiridion militis christiani)* (1503), Universidad de Valladolid, Valladolid, 1998, p. 16. Agradezco esta cita a Jorge Loza.

<sup>9</sup> Ibid., p. 74.

<sup>10</sup> “Plato constructed the first comprehensive political philosophy”. Sheldon S. WOLIN, *Politics and Vision* (1960), Expanded Edition, Princeton University Press, Princeton, 2004, p. 30.

En *Las Leyes*, el último de sus famosos diálogos políticos, Platón ya no necesita la figura de su maestro Sócrates (470-399 a.e.c) como máscara de autoridad con la que exponer sus argumentos dialécticos. El protagonista de esta obra no es un personaje histórico, sino una *metonimia*: el Ateniense. No deja de resultar curioso que quien tanto despreciaba a los rétores de su tiempo — ese “gremio de embaucadores”, según el fundador de la Academia<sup>11</sup>—, utilizase una figura retórica para lograr hacer pasar su *doxa* particular por la de toda su polis.

La aspiración de *Las Leyes* no era la de realizar otra contribución más a las discusiones teóricas en torno al mejor gobierno de la ciudad. Platón apuntaba más alto. Su intención era diseñar, incluso en sus pormenores, la constitución de una ciudad ideal. Una ciudad que, como ya había dicho en la *República*, debía ser la proyección exterior, “las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también”, del mundo interno del ciudadano<sup>12</sup>. Las enseñanzas platónicas no quieren ser superficiales, pretenden, en cambio, una transformación de dentro afuera. Un cambio que afecte especialmente a la *psyché* (alma), y no tanto a un cuerpo amenazado por la corrupción o el vicio, y siempre degradado en sus discursos. Platón, además, es un educador que sabe que lo aprendido en la infancia permanece como una raíz, de la que afloran muchas creencias y sentimientos que nos acompañan el resto de nuestras vidas. Se trata de un pensador muy consciente de lo que propone, convencido de su validez y, por eso, tan rotundo cuando defiende ideas como ésta:

[L]a más importante de las normas [de la guerra] es que jamás haya nadie, varón ni hembra, que no esté mandado ni nadie cuya alma esté

---

<sup>11</sup> Sobre la imagen negativa de la retórica que hemos heredado de Platón y sus seguidores, ver José Luis RAMÍREZ, “El retorno de la retórica”: *Foro Interno*, vol. 1 (2001), pp. 65-66.

<sup>12</sup> PLATÓN, *La república*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002, 532a-b.

habituada a hacer nada de por sí ni aisladamente ni en asuntos serios ni tampoco en cuestiones de juego, sino que, antes bien, *tanto a lo largo de las guerras todas como durante la paz*, se viva siempre mirando y siguiendo al jefe y dejándose gobernar por él hasta lo más mínimo, como, por ejemplo, en levantarse cuando él lo mande o caminar o hacer ejercicio o lavarse o comer o despertarse de noche para las guardias o los recados o, en el momento mismo del peligro, no perseguir a nadie ni retirarse ante otro sin orden expresa del jefe; en una palabra, instruir al alma para que se acostumbre a no pensar siquiera ni a saber en modo alguno hacer nada aparte de los demás, y ello con el fin de que así la vida de todos se organice en todos los aspectos y constantemente según el mayor grado posible de concentración, coincidencia y comunidad, pues no hay ni jamás habrá nada mejor que esto ni más provechoso ni más eficaz con respecto al éxito y la victoria guerrera. He aquí lo que, *aun en tiempo de paz, hay que comenzar a practicar desde muy niños*, el mandar a otros y el ser mandado por los demás; y la anarquía es algo que debe ser apartado en absoluto de la vida de los hombres todos y hasta de los animales por los hombres domesticados. Y además, que al bailar en cualquier clase de danzas lo hagan con miras a la excelencia en cuanto a la guerra<sup>13</sup>.

En esta extensa cita encontramos claramente dos aspectos que serán esenciales en la configuración de la sociedad vigilante. Por un lado, la *militarización de la ciudadanía*. Una ciudadanía completa, que no olvida ni a las mujeres ni a los niños. Y que abarca todas las actividades — incluso los juegos o las danzas— y todas las horas del día, tanto en tiempo de guerra como en la paz, como queda remarcado en dos ocasiones. Como segundo aspecto, y derivado del anterior, hallamos la afirmación sin

---

<sup>13</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, trad. de de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002, 942a-d, p 572. Énfasis añadido.

ambigüedades del *principio de jefatura*. No se debe tomar ninguna iniciativa “sin orden expresa del jefe”. Cuando toda una ciudad ha sido alistada a la fuerza en un ejército, éste necesita disciplina y orden, y eso sólo puede ofrecerlo la figura de un general, de un jefe fuerte, que controle sin titubeos a sus unidades.

Platón también sabe que esta es la única conclusión posible a su visión de la política. Esta es la razón por la que compara, también en *Las leyes*, al buen gobernante con el jefe de un campamento militar o con el pastor de un rebaño de ovejas<sup>14</sup>, pues tanto uno como otro tienen como principal virtud la vigilancia. El *Ateniense* dirá a sus interlocutores —quienes siguen su discurso dóciles y complacientes—, que “hemos convenido entre nosotros que el cielo está lleno de muchas cosas buenas, y en que también lo está de cosas contrarias a ellas, y en que son más las que no son buenas, habrá, pues, de ser interminable, diremos ahora, la tal contienda, que hará precisa una extraordinaria vigilancia”<sup>15</sup>. El gobernante platónico, si quiere defender su ciudad de los desvaríos o los vicios de sus ciudadanos-soldados-rebaño, tiene que estar permanentemente despierto, alerta y listo para la lucha.

El fundador de la ciencia política, que era, al mismo tiempo, un ciudadano y un producto de la Atenas democrática —Esparta, la *polis* rival, no produjo ningún gran filósofo, y nunca hubiera permitido la apertura de una escuela donde se criticara abiertamente sus formas políticas—, acabará su vida renunciando a sus derechos cívicos y a la participación en la toma de decisiones públicas. Permanecerá recluido en su Academia entre discípulos fanatizados y defendiendo, por medio de monólogos doctrinales con la falsa apariencia de diálogos, el modo de organización política más

---

<sup>14</sup> Ibid., 905e-906a, p. 519.

<sup>15</sup> Ibid., 906a, p. 520.

primitivo entre las tribus griegas: el gobierno del más fuerte, como estaba sancionado por las leyes de la naturaleza o por el designio divino<sup>16</sup>.

La denuncia de la retórica y de la tragedia, como instrumentos democráticos peligrosamente populares, y la entronización del método dialógico/dialéctico como camino real hacia la ciencia (*episteme*) formarán un tándem indivisible en el platonismo.

La conversación pacífica o la expresión de sentimientos y fantasías deben dejar paso a la batalla de ideas y de argumentos lógicos. Y ese combate, si quiere tener validez científica, debe concluir con un vencedor claro, con la victoria de un general en el mundo de los ideas. Una forma de conocimiento que pretendía liberar el alma de la tiranía del cuerpo, acabará convirtiéndose en el poder de someter a los demás almas a la tiranía del ideólogo. El método dialéctico, depurado de los *perniciosos* elementos retóricos y trágicos, y entendido como confrontación de ideas con pretensiones de validez universal, parece perpetuar, bajo el peso de abstracciones cada vez más refinadas, un rasgo político vigente hasta nuestros días: el principio de jefatura.

### ***Principio de jefatura***

Anteriormente habíamos mencionado el siglo XIII como el periodo histórico donde podemos detectar el inicio de una honda transformación del entendimiento de lo público en general, y del pensamiento sobre las relaciones y las formas de ingeniería política en particular.

---

<sup>16</sup> “Homero había enseñado que los reyes reciben su cetro de Zeus; Hesíodo había dado a la Justicia progenie divina; Heráclito había concebido el orden del Estado como una parte del gran orden del cosmos”. Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO, “Introducción”, en PLATÓN, *La república*, p. 24.



Domingo de Guzmán (1170-1221), un religioso castellano, fundó en los primeros años de ese siglo, en la región francesa del Languedoc, la Orden de Predicadores, que sería confirmada en 1216 por el papa Honorio III (1148-1227). La primera misión de los que más tarde serán conocidos como dominicos será combatir mediante la predicación teológica la herejía cátara o albigense. Simultáneamente, Domingo creará su brazo armado, la *Militia Jesu Christi*, una orden militar con la que acompañar con la fuerza las ideas de los teólogos. Si los herejes no renunciaban a sus *errores* tras escuchar las palabras de los teólogos, el mal —la persistencia en el error doctrinal—, debería ser extirpado con violencia militar.

La organización de la Orden de Predicadores, encabezada por la Curia Generalicia, tuvo desde el inicio una fuerte inspiración militar. El 15 de agosto de 1217, sólo un año después de la bula papal que hacía oficial la existencia de esta orden religiosa, Domingo de Guzmán dispersó a sus mejores miembros para que se formaran en teología y filosofía en los mejores centros de estudio de la Europa cristiana, principalmente Bolonia y París. Estos discípulos reprocharon a su líder que la orden era aún muy débil y que su expansión territorial podía ser prematura y perjudicial para su crecimiento. La respuesta de Domingo de Guzmán fue rotunda: “No me contradigáis, yo sé bien lo que me hago”<sup>17</sup>.

Al parecer, sí sabía lo que hacía; a la Orden de Predicadores pertenecerán frailes teólogos que aplicarán el método dialéctico, ya convertido en *ars disputatrix*<sup>18</sup>, como el martillo de herejes con el que someter las doctrinas religiosas que se apartaran del dogma católico. De esta orden religiosa formará parte Tommaso D’Aquino (1224-

---

<sup>17</sup> *Santo Domingo de Guzmán*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987, p. 161.

<sup>18</sup> Un método que, fuertemente implantado en la escolástica católica, pasará con fuerza a los más importantes pensadores de la reforma protestante. Ver Laura ADRIÁN LARA, *Dialéctica y calvinismo. Una reflexión desde la teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, *passim*, esp. pp. 71-72.

1274), un noble napolitano, educado en París y Colonia, donde tendría como maestro a otro ilustre dominico, Alberto Magno (1206-1280).

En las obras de Aquino, estudiadas como las grandes referencias de la escolástica medieval, la dialéctica griega se alía con la fe cristiana para construir un pensamiento político donde el mundo interno queda sellado dentro de los muros de un sistema imponente. Una fortaleza sin ventanas, llena de pasadizos, cámaras, salones, con múltiples indicaciones para que nadie se extravíe; todo ordenado y pulcro, donde el esquema se repite hasta la extenuación, paso a paso, para que sea previsible, cierto, irrefutable. Donde lo que entra no sale.

La gran obra maestra inacabada de Tommaso, su *Summa Theologiae* (1265-1274), tenía, en primer lugar, una función pedagógica: servir como manual o libro de texto para las universidades o centros de estudio donde se formaban los predicadores<sup>19</sup>. Se trataba de una muy bien articulada obra de propaganda de la fe cristiana en su combate por las almas de los herejes, bien fueran otros cristianos, o pertenecientes a las otras religiones europeas, judíos o musulmanes. Servía para darles apoyo en sus *disputas* teológicas a través de argumentos racionales o filosóficos y no sólo religiosos.

El conocimiento científico se entendía, a la manera platónica, como una contienda por la posesión de la Verdad y el Bien. Los predicadores eran los soldados de Cristo en esta guerra de religiones por la colonización del mundo interno de los creyentes. Por ello, un punto esencial debía ser reafirmar, desde el primer momento, el principio de jefatura, es decir, la necesidad natural (y divina) de un jefe y de unas sólidas relaciones jerárquicas.

Así, ya en la Primera Parte de la *Summa* podemos leer: ´

---

<sup>19</sup> Ver Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 346.

Jerarquía es lo mismo que *principado sagrado*. Pero el principado es el resultado de dos elementos: del príncipe y de la multitud puesta a sus órdenes. Así, pues, porque Dios es Señor, no sólo de todos los ángeles, sino también de todos los hombres y de todas las criaturas, ha de ser una sola, en consecuencia, la jerarquía, no sólo de todos los ángeles, sino también de todas las criaturas racionales capaces de participar de las cosas sagradas<sup>20</sup>.

Aunque con ropajes de teología, nos encontramos claramente ante un discurso político que, para desplegarse adecuadamente, se ha tejido a partir de un artificio teórico que Tommaso ya da por supuesto, y que proviene de sus maestros griegos. Nos referimos a la antropomorfización de la omnipotencia. Es decir, la descripción de las cualidades de la divinidad a partir de rasgos propiamente humanos. Algo que resultaría intolerable para la tradición judía, a cuyos creyentes se pretendía convertir a la doctrina cristiana.

En la religiosidad griega era habitual la convivencia entre humanos, semidioses y dioses con deseos, sentimientos y actitudes humanas. Se trataba de una mezcla que hacía compatible el despliegue de la omnipotencia en un cosmos único, dentro del cual también se hallaba la *polis*, lo que la convierte en un modo de articulación política radicalmente extraña a la concepción hebrea. El Dios de los judíos, paradójicamente el mismo al que los pensadores cristianos decían adorar, se encuentra en otra dimensión trascendente a la que el ser humano tiene vetado el acceso. El mundo humano, y por tanto, las relaciones políticas en el judaísmo se desenvuelven en una atmósfera libre de omnipotencia, donde ésta es vivida como una ausencia, de ahí la prohibición de

---

<sup>20</sup> Santo Tomás de AQUINO, *Suma de Teología*, tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988 [reimpresión: 2001], I, q. 108, art. 1, pp. 915-916, <http://biblioteca.campusdominicano.org/1.pdf> (última consulta: 23/04/2015).

imaginarse ese poder sin límites, esto es, de elaborar imágenes físicas o mentales de Dios.

A partir de esta vuelta a los orígenes de sus maestros intelectuales griegos, especialmente Aristóteles (384-322 a.e.c), el camino de retorno a una política diseñada según el esquema de la omnipotencia queda expedito. Tommaso se afanará en ordenar el cosmos político siguiendo una racionalidad aparente, pero, en realidad, saturada de una imaginería fantástica que reproduce una mentalidad donde los héroes y los dioses convivían y se retaban mutuamente. Observaremos, además, que el teólogo italiano ordenará la sociedad terrena siguiendo el trazado celestial, y lo hará con las categorías más tarde recuperadas por la sociología moderna:

[U]na jerarquía es un principado, o sea, una multitud uniformemente ordenada bajo el gobierno de un príncipe. Pero la multitud no sería ordenada, sino confusa, si en ella no hubiese diversos órdenes. Luego el carácter mismo de jerarquía exige diversidad de órdenes...aunque sean muchos los órdenes en una ciudad, todos pueden reducirse a tres, en cuanto que toda multitud perfecta consta de principio, medio y fin. Por eso hay también en las ciudades un triple orden de hombres: *Uno*, el de los que constituyen la clase alta, que son los magnates; otro, el de la clase ínfima, que es la plebe; y otro, en fin, intermedio, que es la clase media<sup>21</sup>.

Este gobierno ordenado debía llevar a un fin específico, a la “multitud perfecta” que rige los destinos de los cuerpos y, especialmente, de las almas de los ciudadanos. Para Tommaso, el gobierno consiste en llevar alguna cosa hacia un fin bueno, de igual modo que la Providencia lleva al mundo creado por Dios a un final acorde con la

---

<sup>21</sup> Ibid., I, q. 108, art. 2, p. 917.

bondad divina<sup>22</sup>. Por ello, un gobierno debe realizar una serie de actos, que se materializarán en *leyes*, siguiendo un plan previamente trazado o diseñado por el cenit de la pirámide jerárquica. Estas leyes *en movimiento* se irán transmitiendo hacia la base de la organización, en una cadena ordenada en el que cada mando tiene un subordinado hasta llegar a los brazos ejecutores de la norma legal. Así, el movimiento ordenado y regular de la ley cumpliría el fin previsto por el gobernante secular que, a su vez, refleja el modelo del Gobernante Divino.

[L]a ley es el designio o razón por el cual los actos son dirigidos a un fin. Ahora bien, en una serie ordenada de motores el impulso del segundo tiene que derivarse del impulso del primero, puesto que el segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero. Por eso esto sucede también en los distintos niveles de la gobernación, donde vemos que las normas de gobierno se derivan del jefe superior a sus subalternos. Por ejemplo, las disposiciones relativas al gobierno de un Estado derivan del rey mediante las órdenes que imparte a sus ministros. E igual acontece en el campo de la técnica, donde la dirección de la obra procede del arquitecto y se transmite a los oficiales inferiores que la han de realizar con sus manos. Así, pues, siendo la ley eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna<sup>23</sup>.

Aquino utilizará, como vemos, el modelo de la ley eterna como el patrón ejemplar que deberían utilizar los gobernantes para imprimir en sus súbditos, a través de las leyes seculares y religiosas, una forma de vida buena y duradera. Es decir, el gobernante

---

<sup>22</sup> Ver *ibid*, I, q. 103, art. 1, p. 882.

<sup>23</sup> Santo Tomás de AQUINO, *Suma de teología*, tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, I-IIa, q. 93, art. 3, p. 725, <http://biblioteca.campusdominicano.org/2.pdf> (última consulta: 23/04/2015)

debería estar educado en este modelo jerárquico imperturbable, ajeno a las contingencias, a los cambios de opinión o a la pluralidad de soluciones, de la misma manera en que los guardianes platónicos habían sido educados en la visión dialéctica de un mundo superior de Ideas, con la intención de dar forma imperecedera a la “materia” política, la ciudadanía<sup>24</sup>.

Unos ciudadanos que, al adoptar el modelo jerárquico de la *Ecclesia militans* mientras dura su vida terrenal, resultan militarizados y siempre dispuestos a la movilización permanente para luchar contra el Mal, que puede adoptar las formas más diversas. No en vano, para Tommaso, y aquí sigue a Agustín de Hipona (354–430 e.c.), los sacramentos marcan a los fieles cristianos con un carácter espiritual semejante al carácter del soldado<sup>25</sup>.

### ***Movilización contra el mal***

La tradición vigilante de la Iglesia procede de la infancia de esta institución. En las epístolas de Pablo de Tarso (5/10 – 67 e.c.), consideradas como las obras teológicas fundacionales de la religión cristiana, se oye una voz que desprecia constantemente los componentes letárgicos de la vida del creyente. El sueño y la noche quedan reducidos a un tiempo sin control y lleno de riesgos, del que hay de deshacerse para abrazar el día lleno de luz y de la verdad del Señor.

---

<sup>24</sup> PLATÓN, *La República*, 484c-d, 501a, pp. 350, 383.

<sup>25</sup> “[C]uando una persona es deputada para un cargo, se acostumbra a ponerle un distintivo: los soldados alistados antiguamente en el ejército eran marcados con unos caracteres corporales, puesto que estaban destinados a un ejercicio corporal. Pues, de forma semejante, los sacramentos, que destinan a los hombres al servicio espiritual del culto a Dios, deben marcar a los fieles con un cierto carácter espiritual”. Santo Tomás de AQUINO, *Suma de teología*, tomo 5, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, III, q. 63, a. 1, p. 532, <http://biblioteca.campusdominicano.org/5.pdf> (última consulta: 23/04/2015).

Porque es ya hora de levantaros del sueño: que la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe. La noche está avanzada. El día se avecina. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz<sup>26</sup>.

El dormir distrae de la inacabable tarea de vivir una existencia de adoración vigilante a Cristo. Pablo lo considera un tiempo perdido, y por ello, quienes duermen es como si ya estuvieran muertos y quienes se levantan, también resucitan a una vida auténticamente cristiana, la de los “hijos de la luz”, pues “el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad”<sup>27</sup>.

Nada debe permanecer oculto ante los ojos siempre escrutadores de Jesucristo. Para ello el buen cristiano debe colaborar en el esfuerzo de hacer aparecer a la luz pública cualquier tipo de pecado. “Examinad qué es lo que agrada al Señor, y no participéis en las obras infructuosas de las tinieblas, antes bien, denunciadlas...todo lo que queda manifiesto es luz”<sup>28</sup>.

Pablo no dudará en sacudir y levantar del reposo a quien no viva en esta actitud vigilante, porque corre el riesgo de descarriarse y abandonar la claridad de la justicia divina: “Despierta tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo”<sup>29</sup>.

Una vez que el soldado-creyente está bien despierto y se ha desembarazado de cualquier rasgo de esa perniciosa *letargia* que lleva a las tinieblas y al pecado, se encuentra listo para ponerse la armadura y formar parte de la *Iglesia militante*, una

---

<sup>26</sup> Romanos 13: 11-12. He utilizado la *Biblia de Jerusalén* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1980) para todas las citas bíblicas de esta tesis doctoral.

<sup>27</sup> Efesios 5: 8-9.

<sup>28</sup> Efesios 5: 10-11, 14.

<sup>29</sup> Efesios 5: 14.

comunidad que tiene encomendada la misión de llevar a cabo una guerra infinita contra el Enemigo.

[F]ortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas. Por eso, tomad las armas de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y después de haber vencido todo, manteneos firmes.

¡En pie!, pues; *ceñida vuestra cintura con la Verdad y revestidos de la Justicia como coraza*, calzados en los pies con *el Celo por el Evangelio de la paz*, embrazando siempre el escudo de la Fe, para que podáis apagar con él todos los encendidos dardos del Maligno. Tomad, también, *el yelmo de la salvación* y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios<sup>30</sup>.

La militarización vigilante que las epístolas paulinas imprimieron en la religión cristiana desde sus orígenes, supone una evidente ruptura de este autor judío con la tradición religiosa de su pueblo. En la *Biblia* hebrea, la letargia aparece siempre asociada con la profecía y el conocimiento de Dios, como una vía no ejecutiva, y por ello tampoco vigilante, para que el Creador, un *locus* de omnipotencia ultramundano, revelara sus misterios a sus criaturas. En la tradición judía no cabe el voluntarismo a la hora de acceder a la sabiduría. Por eso ningún profeta bíblico quiere serlo, ninguno se presenta voluntario ante Yahveh para hacer de intermediario entre Él y el pueblo de Israel, entre la omnipotencia y el ser humano. Dios les hablará o les hará tener visiones celestiales durante el sueño, cuando han depuesto las armas del control vigilante de sus

---

<sup>30</sup> Efesios 6: 10-17. Énfasis en el original.



vidas. En el vínculo entre Dios y sus profetas no participan la memoria ni la voluntad, los poderes ejecutivos del mundo interno del ciudadano. Para la tradición judía, esa relación tan honda e incontrolable entre dos poderes tan desiguales se establece sin previsión y a través de las capacidades letárgicas de los humanos.

Como hemos visto, con Pablo esto cambia de manera radical. Su predicación se basa en que la fe cristiana es una superación dialéctica de la religión de sus padres, en la que fue educado durante su infancia. La ley mosaica era sólo una etapa educativa provisional, un paso preparatorio para poder recibir la *auténtica* fe en Cristo, en el Hijo de Dios que derramaría su luz sobre quienes se convirtieran a la Verdad. “De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo. Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús”<sup>31</sup>.

El hecho de que la Iglesia sea concebida desde sus inicios como una institución militante tiene fuertes repercusiones en su concepción del Bien, de esa Verdad cristiana sobre la que Pablo urgía a convertirse, no sólo a los judíos, sus antiguos compañeros de fe, sino a todos los hombres y mujeres del Imperio romano. Se trataría, entonces, de hacer coincidir la Verdad con el *Bien ordenado* del pensamiento griego con el que Pablo estaba muy familiarizado, y que consagró Aristóteles en su *Metafísica* comparándolo también con un ejército.

En efecto, para el Filósofo con mayúsculas —como aparece siempre en la *Summa theologiae* de Aquino— el Sumo Bien debe haber sido previamente ordenado por un único principio rector estratégico, al igual que ocurre en el ejército. Como en las batallas, “pues el bien de éste [el ejército] está en su buena disposición, y lo es también

---

<sup>31</sup> Gálatas 3: 24-26.

el general, y con más razón éste. Éste, en efecto, no existe por causa del orden, sino el orden por causa suya”<sup>32</sup>.

Aristóteles irá desechando otras posibilidades filosóficas que no concuerden con su idea de gobierno ordenado del universo para concluir que “las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas”<sup>33</sup>. Conclusión que el tutor de Alejandro Magno corona con una cita de la *Ilíada* de Homero: “No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne”<sup>34</sup>. Cuando el *funcionamiento natural* del Sumo Bien se equipara al de un ejército, es inevitable acabar afirmando que el principio de jefatura afecta a todo lo que existe en el mundo.

Pablo enseñará que, mediante el bautismo cristiano, cesan las diferencias anteriores y se establece un nuevo orden universal: “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”<sup>35</sup>. Pero esta fusión indiferenciada no deja de ser una declaración de intenciones que se hará realidad en el futuro celestial, porque en la vida cotidiana de los fieles cristianos se afirma vehementemente el principio de jefatura también en las relaciones entre los sexos: “la cabeza de la mujer es el hombre”<sup>36</sup>, al igual que la cabeza del hombre es Cristo. Y sobre esto no cabe ningún debate: palabra del jefe. “De todos modos, si alguien quiere discutir, no es ésta nuestra costumbre ni la de las Iglesias de Dios”<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994 [reimpresión 2003], Libro XII, 1075a, pp. 497-498.

<sup>33</sup> Ibid., 1076<sup>a</sup>, p. 501.

<sup>34</sup> Ibidem. Énfasis en el original. Este verso homérico forma parte de un discurso en el que Odiseo defiende la autoridad de Agamenón (*Ilíada*, Canto II, v. 204) ante las críticas a su jefatura procedentes de otros guerreros aqueos. En tiempos de Aristóteles, esta cita debía ser ya parte de saber popular, al modo de los refranes castellanos. Por cierto, Étienne de la Boétie (1530-1563) encabezará su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* con esta misma cita.

<sup>35</sup> Gálatas 3: 28.

<sup>36</sup> 1 Cor 11: 3.

<sup>37</sup> 1 Cor 11: 16.

## ***Fragilidad de la jefatura***

En su obra *Psicología de las masas y análisis del yo*, Sigmund Freud (1856-1939), quizá el teórico político moderno<sup>38</sup> que —a pesar de su declarado ateísmo— mejor ha continuado la tradición letárgica del judaísmo, volverá a estudiar a la Iglesia católica y al Ejército como instituciones ejemplares de lo que él denomina “masas artificiales”<sup>39</sup>. La razón por la que estos grupos humanos organizados son artificiales es que tanto uno como otro necesitan, según Freud, de la “coerción exterior”<sup>40</sup> para evitar que colapsen y se fragmenten en innumerables pedazos singulares.

Se trata de estructuras muy rígidas, con normas severas de pertenencia, que, en general, escapan a la voluntad de sus miembros. Recordemos a propósito el bautismo de los infantes o el reclutamiento obligatorio de los ejércitos modernos tras la Revolución Francesa. Cualquier intento de saltarse estas normas, desertar del grupo o incumplir las condiciones determinadas por los superiores jerárquicos en este par de instituciones “es rigurosamente castigado”<sup>41</sup>.

A pesar de sus diferencias superficiales, tanto la Iglesia como el Ejército se mantienen unidos por un pegamento que no por ser irracional es menos efectivo. Freud ya llevaba años estudiando cómo la conciencia racional, a pesar de las apariencias y de toda la marcha triunfal de la Ilustración, no gobierna el mundo interno de los ciudadanos. Es decir, que “el yo no es dueño y señor en su propia casa”<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Para un estudio de las contribuciones de Freud a la teoría política contemporánea, ver Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, 2003, pp. 303-323. La obra de Freud puede ser también considerada como un intento pionero de descubrir las tiranías y los desgobiernos del mundo interno de ciudadano, ver Roger BOESCHE, *Theories of tyranny*, Penn State University Press, 1996, pp. 285-326.

<sup>39</sup> Sigmund FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, Tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2578.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Sigmund FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, Tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2436.

¿Cuál es entonces el pegamento que mantiene sólidas las estructuras del Ejército y de la Iglesia? El pegamento es la *ilusión* salvífica del principio de jefatura. Creyentes, sacerdotes, soldados, oficiales mantienen en su foro interno siempre vigente y activa la “la ilusión de la presencia visible e invisible de un jefe (Cristo, en la Iglesia católica, y el general en jefe, en el Ejército), que ama con igual amor a todos los miembros de la colectividad”<sup>43</sup>.

Freud, además, destaca otro aspecto característico de estas formas de organización de carácter vertical: la vinculación *familiar* con el jefe. Así, el dirigente aparecerá como un *protector mágico* del grupo contra la maldad circundante. Más que un padre, será un hermano mayor que suplanta las funciones paternas<sup>44</sup>. En efecto, Jesucristo es el Hijo de Dios, pero también sus fieles serán todos hijos de Dios, y por lo tanto, hermanos menores del primero. La figura del padre se desvanece en este esquema familiar y queda como garante ausente de la situación establecida. La Iglesia y el Ejército, modelos primigenios del Estado moderno, serán entonces *comunidades fraternas*. Como escribió Agustín de Hipona (354 - 430 e.c.) en los inicios de la era cristiana, la Iglesia “es mejor que una sociedad...es una fraternidad”<sup>45</sup>. Algo explícito en el caso de las órdenes religiosas católicas, cuyos miembros se hacen llamar entre sí “hermanos” y “hermanas”.

Resulta curiosa la buena fama que tiene la idea de fraternidad en la teoría política moderna, una idea que, aunque revestida de laicismo, ha sido trasplantada directamente desde el acervo teológico cristiano. Sin embargo, lo que realmente nos inquieta de las fraternidades, de esta forma específica de relación que se da en este tipo de instituciones, son sus precedentes bíblicos: las historias de Caín y Abel o Esaú y Jacob,

---

<sup>43</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo”, p. 2578.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus ecclesiae*, XXX, 63. Citado en WOLIN, *Politics and vision*, p. 118.

por poner dos ejemplos muy ilustrativos<sup>46</sup>. Ni el pensamiento cristiano ni la filosofía política moderna parecen haber tenido en cuenta las profundas advertencias que estos relatos bíblicos nos ofrecen acerca de las envidias y los rencores que también se dan en las relaciones entre hermanos. La idea de fraternidad ha sido despojada de su más pleno significado y ha pasado a ser una metonimia que oculta las partes más escabrosas del término. Eliminadas estas incomodidades, una relación fraternal será en la Iglesia y en el Ejército, pero también en nuestro lenguaje cotidiano, una beatífica relación de ayuda mutua bajo la atenta mirada de otro protector familiar.

### *Necesidades afectivas*

Podríamos creer que las ideas de *patria* o *gloria*, en el caso del Ejército, o las de *salvación* o *redención*, para la Iglesia, cumplen un papel primordial para mantener unidos con fuerza a los miembros de estas colectividades. Sin embargo, Freud piensa que el potencial explicativo de estas ideas es claramente secundario, ya que la solidez de estos grupos humanos se debe a la vinculación amorosa que liga a los individuos con el jefe y, una vez dada esta, a los restantes miembros entre sí. Este tipo de relación basada en la función central del director en la psicología del grupo ha sido, según este pensador, tratada con negligencia y frecuentemente minusvalorada<sup>47</sup>.

La ligazón afectiva al dirigente es tan intensa que, sin que el peligro aumente, “basta la pérdida del jefe —en cualquier sentido— para que surja el pánico. Con el lazo

---

<sup>46</sup> En todo caso, en la tradición judía, Caín, el fratricida, es también el fundador de la primera ciudad. Algo que, curiosamente, también comparte la tradición política latina: Roma se levantó sobre la sangre de Remo, asesinado por su hermano Rómulo. Sobre ese “complejo de Cain” que no supo ver Freud, ver Yosef Hayim YERUSHALMI, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, New Haven & London, 1991, pp. 92-93.

<sup>47</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo”, p. 2579.

que los ligaba al jefe desaparecen generalmente los que ligaban a los individuos entre sí, y la masa se pulveriza”<sup>48</sup>. En realidad, nos indica Freud, lo que parecía una construcción colectiva rotunda, ordenada y duradera tenía unos cimientos inesperadamente frágiles.

La excesiva dependencia del principio de jefatura que, mientras se mantiene en vigor encarnado en la figura visible o invisible de un máximo superior jerárquico, mantiene a raya los impulsos egoístas, insolidarios u hostiles entre los miembros del grupo *familiar*, provoca, al mismo tiempo, que estos impulsos afloren con mucha intensidad cuando la organización queda descabezada. Los hermanos menores bien avenidos pueden convertirse, cuando el mayor desaparece de la vista, en enemigos mortales irreconciliables.

El hecho de que estos grupos se sustenten en un vínculo amoroso de carácter familiar produce asimismo que esta afectividad entre los miembros se transforme en desconfianza, recelo u odio hacia los que no forman parte del colectivo. Si bien el caso de la Iglesia es más obvio, también el Ejército funciona como una religión<sup>49</sup> que une a los adeptos entre ellos y los enfrenta con *los otros*, con los infieles, es decir, con los que no comparten la misma fe. Freud pensaba que “toda religión, aunque se denomine religión del amor, ha de ser dura y sin amor para con todos aquellos que no pertenezcan a ella. En el fondo, toda religión es una religión de amor para sus fieles y, en cambio, cruel e intolerable para aquellos que no la reconocen”<sup>50</sup>.

Si escuchamos atentamente las palabras del maestro austríaco, reconocemos al hombre que sabía dolorosamente que formaba parte de un pueblo extraño sin soberanía y sin ejército, considerado infiel por la mayoría católica de los vecinos de su tierra natal.

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 2581.

<sup>49</sup> La palabra “religión” proviene, etimológicamente, del latín “re-ligare”. Una religión era, para la concepción romana, una relación de obediencia y dependencia que “religa” al ser humano con potencias superiores sobre las que no tiene control y a las que, por esa razón, debe rendirles culto.

<sup>50</sup> Ibid., p. 2581.

Freud vivió desde niño los riesgos de ser miembro de una minoría rechazada, pero también tuvo la valentía de exponerlos ante la previsible censura a sus ideas.

Hablamos de experiencias políticas que removieron su mundo interno, y dispararían su miedo instintivo a las creencias omnipotentes que azuzan peligrosamente a las formaciones multitudinarias. Quizá por eso pensaba que “no hay que reprochar demasiado al creyente su crueldad y su intolerancia” pues, al fin y al cabo, se trataba de una especie de rasgo antropológico sobre el que no se hacía demasiadas ilusiones de que algún día pudiera ser cambiado:

[S]i tal intolerancia no se manifiesta hoy de un modo tan cruel y violento como en siglos anteriores, no hemos de ver en ello una dulcificación de las costumbres de los hombres. La causa se halla más bien en la indudable debilitación de los sentimientos religiosos y de los lazos afectivos de ellos dependientes. Cuando una distinta formación colectiva sustituye a la religiosa, como ahora parece conseguirlo la socialista, surgirá contra los que permanezcan fuera de ella la misma intolerancia que caracterizaba las luchas religiosas, y si las diferencias existentes entre las concepciones científicas pudiesen adquirir a los ojos de las multitudes una igual importancia, veríamos producirse por las mismas razones igual resultado<sup>51</sup>.

### ***Cuerpos vigilantes, corpus mysticum***

Una de las analogías más utilizadas en la historia del pensamiento para designar de otro modo la organización política ha sido la metáfora corporal. El *cuerpo político* fue, a raíz

---

<sup>51</sup> Ibid., pp. 2581-2582.

del concienzudo diseño de los teólogos cristianos de la Baja Edad Media, adquiriendo un elemento místico que, en un primer momento, serviría para justificar el poder secular de la Iglesia católica y, poco más tarde, pasaría a ser utilizado por los juristas para revestir de sacralidad el poder de los nacientes Estados nacionales.

De la teoría de los sacramentos de Tommaso d'Aquino se desprende que, a partir del bautismo, el ser humano se santifica y entra en unión mística con Cristo. No debería verse, entonces, la sociedad cristiana como una asociación más o menos numerosa de individuos sino como una *fusión* espiritual que da lugar a un *corpus mysticum*.

“[P]or el bautismo el hombre se incorpora a Cristo y se hace miembro suyo<sup>52</sup>...de Cristo Cabeza fluye a todos sus miembros la plenitud de gracia y de virtud<sup>53</sup>”. Lo importante a la hora de recibir los sacramentos es que son la puerta para entrar en “la unidad del cuerpo místico sin la que no puede haber salvación, ya que fuera de la Iglesia no hay salvación”<sup>54</sup>. Y la cabeza, la sede del alma y del *logos*, debe ser la que tenga el papel de dirigente absoluto en el proceso de salvación de la comunidad.

El objetivo de Tommaso era naturalizar la comunidad cristiana, asimilándola a la parte física y visible del ser humano. Así lo expresa en una de sus precisas explicaciones:

[L]a vida pertenece a los miembros que están unidos a la cabeza, de la que reciben sensibilidad y movimiento. Por consiguiente, el bautismo incorpora necesariamente a Cristo, como miembro suyo. Pues bien, como de la cabeza natural fluye a los miembros la sensibilidad y el movimiento, así de la cabeza espiritual, que es Cristo, fluye a sus miembros la sensibilidad

---

<sup>52</sup> Santo Tomás de AQUINO, *Suma de Teología*, tomo 5, III, q. 69, a. 3, p. 599.

<sup>53</sup> Ibid., III, q. 69, a. 4, p. 600.

<sup>54</sup> Ibid., III, q. 73, a. 3, p. 639.



espiritual, que consiste en el conocimiento de la verdad, y también el movimiento espiritual, que es un impulso de la gracia<sup>55</sup>.

El término de *corpus mysticum* no tiene precedentes bíblicos. Estamos ante una creación teórica de procedencia exclusivamente cristiana. Como señala Ernst H. Kantorowicz (1895-1963) —a quien seguiremos en las siguientes páginas— en su obra *Los dos cuerpos del rey*, en el origen del concepto se da un curioso intercambio de significados entre los términos *corpus Christi* y *corpus mysticum*.

El primero de ellos sí aparece en las epístolas de Pablo de Tarso, refiriéndose a la Iglesia como comunidad de creyentes<sup>56</sup>. Pero el concepto de *corpus mysticum* no aparecerá hasta la época carolingia (siglos VIII y IX) en las discusiones teológicas acerca del significado de la eucaristía. “Fue, por tanto, en los dominios del dogma y la liturgia donde se originó este concepto cuya trascendencia universal y últimas consecuencias nunca podrán valorarse suficientemente”<sup>57</sup>.

Sin embargo, *corpus mysticum*, en el lenguaje de los teólogos carolingios, no significaba nada relacionado con el cuerpo de la Iglesia ni con la unidad de la comunidad cristiana, solo hacía referencia a la hostia consagrada. Como ocurrirá asimismo con otros conceptos políticos como el de *patria*, fue entre los siglos XII y XIII cuando se dio un cambio de mentalidad histórico que tendría fuertes implicaciones en la comprensión política moderna<sup>58</sup> y que, desde nuestra perspectiva, construyeron los fundamentos de lo que denominamos *sociedad vigilante*.

En 1264 la Iglesia católica instituye la fiesta del *Corpus Christi*, y para aquel entonces, esta ya era la forma habitual de referirse al pan consagrado en la eucaristía.

---

<sup>55</sup> Ibid., III, q. 69, a. 5, p. 601.

<sup>56</sup> Véase, por ejemplo, 1 Corintios 12: 12, 27; Efesios 4: 4, 16, 25; Colosenses 2: 19.

<sup>57</sup> Ernst H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (1957), trad. de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Alianza, Madrid, 1985, p. 190.

<sup>58</sup> Ernst H. KANTOROWICZ, “*Pro patria mori* in Medieval Political Thought”: *The American Historical Review*, vol. 56, n.º. 3 (1951), p. 477.

Paralelamente a esta transmutación de significado, desde mediados del siglo XII, la noción de *corpus mysticum*, hasta ese momento utilizada para describir la hostia, había pasado paulatinamente a convertirse en un término político-religioso con el que se denominaba a la Iglesia como cuerpo organizado de la sociedad cristiana. Es decir, la expresión “cuerpo místico” hizo un recorrido desde lo sacramental y litúrgico hasta recibir una fuerte connotación política y social<sup>59</sup>. Todos los componentes espirituales que llenaban esa antigua idea de la presencia de Cristo en la celebración de la eucaristía pasaron a denominar la estructura de poder jerárquica y territorial de la Iglesia. El *corpus personale o naturale* de Jesús de Nazareth, aquel que lo hacía hombre, y por tanto, sujeto a las limitaciones y debilidades de un cuerpo humano, dejó de tener relevancia en esta impresionante construcción de la teología política medieval. Aquí importaba la omnipotencia, no el desvalimiento.

En la bula papal *Unam Sanctam* de 1302, fue resumida y dogmatizada la doctrina corporativa de la institución eclesiástica con la fórmula *unum corpus mysticum cuius caput Christus*: “en razón de la fe estamos obligados a creer en una santa Iglesia, Católica, y también Apostólica...sin la cual no hay ni salvación ni remisión de los pecados...que representa un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo”<sup>60</sup>.

La Iglesia se vio en la necesidad de dotarse de una terminología mística que también sirviera para su lado más terrenal. Su función debía ser doble, como doble era también el rol de la Iglesia: por un lado, era una estructura de poder imperial sobre los bienes eclesiásticos en territorios cristianos, y por otro, era una comunidad de creyentes en unión mística con el Hijo de Dios, que diseminaba su omnipotencia sobre sus miembros. Para Sheldon S. Wolin, esta dualidad mal avenida explica el dilema de los entes políticos modernos, los Estados, que se mantienen unidos por una solidaridad

---

<sup>59</sup> KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 191.

<sup>60</sup> Citado en *Ibid.*, p. 189. Véase también WOLIN, *Politics and Vision*, p. 119.

espiritual y sentimental, no racional, explotada en los últimos siglos por el nacionalismo<sup>61</sup>. Se trataría, parece decirnos el pensador estadounidense, de una *idolatría política* cuyo alcance histórico llega hasta nuestros días.

### ***La gestión del cuerpo político***

Estamos tratando aquí de una época, la Baja Edad Media, con una continua hibridación entre la Iglesia y los reinos territoriales, los que más tarde se convertirían en los Estados nacionales europeos. El Papa no solo portaba su tiara, sino que acompañaba a ésta de una corona y vestía la púrpura imperial. El emperador del Sacro Imperio no solo llevaba corona, también se colocaba una mitra y recibía en su coronación un anillo, al igual que los obispos. El intercambio de símbolos era, pues, constante entre los planos políticos y religiosos.

Bajo la *pontificalis maiestas* del Papa, que también era llamado «Príncipe» y «verdadero emperador», el aparato jerárquico de la Iglesia romana tendía a convertirse en el prototipo perfecto de una monarquía racional y absoluta asentada sobre una base mística, mientras que al mismo tiempo el Estado mostraba una tendencia progresiva a convertirse en una cuasi-Iglesia o corporación mística sobre una base racional<sup>62</sup>.

Con el concepto de *corpus mysticum* se conseguía santificar la vastísima gerencia económica y jurídica sobre la que se sustentaba la Iglesia militante. Lo lograba a partir de la unión de la organización visible de la Iglesia con la ya antigua tradición litúrgica cristiana, al tiempo que situaba a esta comunidad religiosa como *cuerpo político*, es

---

<sup>61</sup> WOLIN, *Politics and Vision*, p. 119.

<sup>62</sup> KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 189.

decir, como institución política y legal, al mismo nivel que los otros cuerpos políticos seculares que empezaban a considerarse autosuficientes. Pero además, el cuerpo místico de la Iglesia tenía una ventaja sobre las limitaciones temporales del resto de formaciones políticas exclusivamente humanas, una ventaja debida a su filiación divina y todopoderosa: su condición de cuerpo *inmortal*. Como dejaba claro Tommaso d'Aquino, “se consideran como miembros del cuerpo místico no sólo los que lo son en acto, sino también los que lo son en potencia”<sup>63</sup>.

Todos los creyentes pasados, presentes y futuros forman una Iglesia militante cuyo objetivo será cumplir su destino final de convertirse en *Ecclesia triumphans*, esa “Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga”<sup>64</sup>, por la que Cristo ha derramado su sangre, como había dejado ya escrito el Apóstol con mayúsculas, siempre Pablo de Tarso. Sin embargo, esta visión triunfal solo se hará realidad en la última hora, en la *patria* celestial.

Mientras tanto, en esta tierra áspera y angustiosa, el Papado se disponía a poner en su sitio correspondiente a los gobernantes seculares. Para este propósito era crucial la insistencia constante en el punto de vista jerárquico, según el cual los cuerpos políticos eran miembros funcionales que formaban parte de una comunidad universal bendecida por Dios e inmortal, este *corpus mysticum Christi*, que no podía ser otro que la Iglesia, cuya cabeza era Cristo, pero cuya cabeza *visible* era el vicario de Cristo: el Papa de Roma<sup>65</sup>.

Así, en un periodo histórico en que la Iglesia se afanaba por dotarse de elementos seculares, convirtiéndose en una corporación jurídica, las monarquías territoriales pretendieron también con éxito alcanzar una exaltación o glorificación de carácter religioso. Al mismo tiempo que los teólogos cristianos empezaron a denominar a la

---

<sup>63</sup> Tommaso d'AQUINO, *Suma de teología*, tomo 5, III, q. 8, a. 3, p. 129.

<sup>64</sup> Ibid., III, q. 8, a. 3, p. 130. Ver Efesios 5: 25-27.

<sup>65</sup> KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 189.

Iglesia como “cuerpo místico”, a mediados del siglo XII, aparece también el *sacrum imperium* de la mano de Federico I de Hohenstaufen (1122-1190), *Barbarroja*. El monarca alemán será coronado el 18 de junio de 1155 por el papa Adriano IV como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. A partir de entonces, los juristas imperiales se convertirán en los nuevos “sacerdotes” de la realeza<sup>66</sup>.

### ***Reyes insomnes***

El derecho irá paulatinamente haciendo uso de conceptos teológicos y litúrgicos. Las normas legales van sustituyendo a la teología como soporte de la monarquía y el poder temporal, contribuyendo a la “creación de una nueva santidad del Estado secular y de sus «misterios»”<sup>67</sup>. Los doctores en Derecho, especialmente aquellos formados en la ciudad italiana de Bolonia, empezaron también a reivindicar una nueva dignidad social por los servicios prestados a la causa imperial. Comenzaría así a sobresalir un nuevo tipo de nobleza —que se añadía a la *militia coelestis* del clero y a la *militia armata* de la aristocracia—, que fue llamada *militia legum* o *militia litterata*. Aparecerá en este periodo un ejército de magistrados públicos, especializados en expandir y dar un brillo supraterráneo al poder imperial, que, posteriormente, será denominado *militia doctoralis* por el jurista italiano Baldo degli Ubaldi (1327-1400)<sup>68</sup>.

Como decíamos, los juristas se esforzarán por dibujar un nimbo religioso a las instituciones políticas seculares, y para ello adaptaron el vocabulario teológico a las nuevas circunstancias civiles, al tiempo que recuperaron la pompa sacralizadora del derecho romano.

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 123.

<sup>67</sup> Ibid., p. 125-126.

<sup>68</sup> Ibid., p. 126.

El imperio romano había supuesto un cambio sustancial en la forma en la que el ciudadano se relacionaba con la autoridad. De la participación colectiva en las decisiones públicas, propia del ámbito restringido de las *poleis* griegas donde se inició la reflexión filosófica sobre la política, se pasó a una lealtad abstracta y a una reverencia hacia el poder personificado en la figura del emperador. La monarquía se transformó en un culto y los gobernantes serían divinizados, lo que provocó que la relación entre monarcas y súbditos adquiriera un inconfundible tono religioso. La simbología político-religiosa experimentó un gran desarrollo en una organización imperial que controlaba vastos dominios territoriales. Una vez que el *locus* de poder y decisión quedaba muy alejado de la experiencia cotidiana de la gran mayoría de la población<sup>69</sup>, el ciudadano romano expresaba su lealtad al imperio a través de los símbolos políticos con los podía identificarse.

Los grandes avances del derecho romano, que sirvieron para administrar y organizar los enormes territorios de sus conquistas, eran asimismo un testimonio de este profundo cambio en la comprensión de la vida política. Lo importante ya no era teorizar sobre las varias formas de entender el bien común o las diversas concepciones de la justicia, sino organizar un gran número de individuos en categorías generales con el fin de controlarlos más eficazmente, así como establecer un ordenamiento jurídico que sirviera para regular las relaciones entre extraños. “La megalópolis había desplazado a la polis”<sup>70</sup>, y la concepción griega de asociación política resultaba anticuada ante la nueva distribución espacial del poder.

El estoicismo como moral burocrática del imperio también tenía una dimensión corporativa que será muy útil para la elaboración teórica de los juristas medievales. Todo el universo era visto por los estoicos como un orden nacional guiado por el *logos*,

---

<sup>69</sup> Sobre las nuevas dimensiones del espacio político en el imperio romano, ver WOLIN, *Politics and Vision*, pp. 65-70.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 70.

en la que cada parte cumplía su función contribuyendo a la armonía resultante. Ser miembro de este sistema universal significaba cumplir con el deber relativo a la posición social de cada uno. Así se lograba esa unidad duradera que vinculaba a todos los miembros: “todo esto que ves que incluye las partes divinas y humanas es unidad: somos miembros de un gran cuerpo”<sup>71</sup>, diría Séneca. Un cuerpo que debía estar regido por la cabeza del emperador: “Tú eres el alma de la *respublica*, y la *respublica* es tu cuerpo”<sup>72</sup>. Pensamos que, como señala Kantorowicz, este “solemne culto romano a los dioses y a las funciones públicas se encuentra en la raíz de la deificación e idolatrización moderna de los mecanismos estatales”<sup>73</sup>.

Con estos mimbres teológicos y jurídicos —en el que el concepto de *corpus mysticum* de la Iglesia jugó un rol fundamental—, a mediados del siglo XIII, el fraile dominico Vicente de Beauvais (c. 1190-c. 1264) se atreverá a utilizar en su obra *Speculum doctrinale*, la expresión *corpus reipublicae mysticum*, “el cuerpo místico de la república”<sup>74</sup>. De este modo se efectuaba una colosal transferencia de omnipotencia desde el lugar que la representaba tradicionalmente en la tierra, la Iglesia, a las entidades políticas seculares. Otros juristas como Baldo también revistieron de omnipotencia a otros elementos seculares como el pueblo, *populus*. Este no sería entendido como una suma de personas, sino como *hominum collectio in unum corpus mysticum*, “un colectivo de hombres reunidos en un cuerpo místico”<sup>75</sup>, lo que otorgaría una legitimidad sagrada al gobierno secular. Tengamos en cuenta, además, que este colectivo humano sacralizado es, en todo caso, análogamente al cuerpo místico primigenio, el de la Iglesia, una “multitud ordenada”<sup>76</sup> guiada por la cabeza del

---

<sup>71</sup> SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. II, Libro XV, epístola 95, p. 208.

<sup>72</sup> SÉNECA *De clementia*, I, 5, 1. Citado en KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 208.

<sup>73</sup> KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 185.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 201-202.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>76</sup> Santo Tomás de AQUINO, *Suma de teología*, tomo 5, III, q. 8, a. 1, p. 128.

monarca. Detrás de esta redefinición conceptual, se encontraba la pretensión teórica de que los gobiernos seculares también olieran a incienso de otro mundo.

Estos cuerpos místicos son los primeros destellos del nuevo Estado territorial y más tarde nacional, que pretendía independizarse de las ligaduras con el papado, y aspiraba a afirmarse en el tiempo histórico con la misma inmortalidad que tradicionalmente solo pertenecía a la Iglesia militante. A partir de ahora el rey será presentado como *rex exsomnia* o *vigilans*<sup>77</sup>, es decir, como un Dios sin letargia y con dos cuerpos, al igual que Cristo. Uno de ellos será natural y limitado, mientras que el otro es un cuerpo místico con una “ubicuidad potencial”<sup>78</sup>, ya que, a través de sus magistrados, podía estar en todas partes. El monarca era, pues, la *lex animata*, la “Justicia viviente y vigilante”<sup>79</sup>.

Siglos más tarde, en la Inglaterra de Isabel I (1533-1603), esta ficción omnipotente mantenía todo su vigor. La persona que detentaba las funciones regias podía morir, pero el Rey, ya plenamente identificado con el Estado nacional, nunca muere. En uno de los *Reports* del abogado Edmund Plowden (1518-1585) puede leerse:

Que según el *Common Law*...el Rey tiene en sí dos Cuerpos, v.gr., un Cuerpo natural, y un Cuerpo político. Su Cuerpo natural (considerado en sí mismo) es un Cuerpo mortal y está sujeto a todas las Dolencias que provienen de la Naturaleza y el Azar; a las debilidades propias de la Infancia o la Vejez, y todas aquellas Flaquezas a las que están expuestas los Cuerpos naturales de los otros hombres. Pero su Cuerpo político es un Cuerpo invisible e intangible, formado por la Política y el Gobierno, y constituido para Dirigir al Pueblo y para la Administración del bien común, y en este

---

<sup>77</sup> KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 135.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 135.



Cuerpo no cabe la Infancia ni la Vejez ni ningún otro Defecto ni Flaqueza natural a los que el Cuerpo natural está sujeto, y por esta Razón, lo que el Rey hace con su Cuerpo político, no puede ser invalidado ni frustrado por ninguna de las incapacidades de su Cuerpo natural<sup>80</sup>.

A pesar de lo fabulosa que nos pueda resultar hoy día esta teoría política del carácter bicorpóreo del gobernante (y la soberanía estatal), esta fantasía omnipotente sigue vigente en las constituciones de los Estados laicos y democráticos modernos. Una cuestión que nos debería hacer reflexionar sobre las relaciones entre la política y “esa extraña construcción de la mente humana que acaba siempre esclavizada a sus propias ficciones”<sup>81</sup>.

### ***La metáfora organológica***

Para proseguir con las implicaciones del triunfo de las ficciones corpóreas en la teoría política, pensamos que debemos estudiar más detenidamente la más influyente de estas elaboraciones medievales. Nos referimos al libro V del *Policraticus* del clérigo inglés John of Salisbury (c. 1120 – 1180), uno de los más importantes miembros de la Escuela de Chartres. Hablamos, por cierto, de la misma ciudad del norte de Francia donde pocas décadas más tarde se levantaría una imponente catedral que serviría de modelo al resto de grandes templos góticos<sup>82</sup>. En centros escolásticos como Chartres empezó a elaborarse un pensamiento religioso con importantes consecuencias políticas, en el que

---

<sup>80</sup> Edmund PLOWDEN, *Commentaries or Reports*, London, 1816, p. 212. Citado en KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 20.

<sup>81</sup> KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 17.

<sup>82</sup> Su construcción comenzó en 1194, el cuerpo principal ya estaba acabado en 1220 y fue consagrada en 1260 por Luis IX el Santo (1214-1270). Sobre la concordancia cronológica entre el desarrollo de la escolástica y el arte gótico, ver PANOFKY, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, pp. 21-25.

predominará la lógica y la dialéctica como método exclusivo para alcanzar el saber, en detrimento de otras tradiciones clásicas como la retórica grecorromana<sup>83</sup>.

Para el historiador Erwin Panofsky (1892-1968), dos principios regirán tanto la escolástica clásica como la arquitectura gótica: primero, el principio de la *manifestatio*<sup>84</sup>, es decir, la elucidación mediante una aplastante lógica visual de los controversias entre fe y razón, exponiendo y articulando con similitudes, paralelismos y simetrías los argumentos dialécticos de los filósofos y los santos; y segundo, el principio de “la aceptación y la reconciliación de las posibilidades contradictorias”<sup>85</sup>, algo que, a partir de la asimilación de la lógica aristotélica, llevaría a los escolásticos a perseguir la fantasía omnipotente de esa “solución final”<sup>86</sup>, donde quedaría fosilizada cualquier discrepancia y abriría la posibilidad de las respuestas absolutas a cualquier cuestión, como podemos apreciar en la *Summa* de Tommaso d’Aquino. Teniendo en cuenta el monopolio de la escolástica en todos los campos del saber, esta forma de acceder al conocimiento terminaría por convertirse en el “hábito mental” de todos los espíritus comprometidos con la vida intelectual<sup>87</sup>.

John of Salisbury había quedado deslumbrado por las lecciones de dialéctica de Pedro Abelardo (1079-1142), a las que había asistido en París. Su maestro, Abelardo — que ha sido visto como “profeta y precursor del racionalismo moderno” o como “predecesor de Rousseau, de Lessing y de Kant”<sup>88</sup> —, era descendiente de una familia de militares, aunque él decidió cambiar la carrera de soldado por la de hombre de letras,

---

<sup>83</sup> Étienne Gilson señala que los estudios de los miembros de Escuela de Chartres en el siglo XII tendrían como resultado “la decadencia de la cultura clásica propiamente dicha en las escuelas francesas del siglo XIII, sobre todo en la Universidad de París. En lugar de hacer que la literatura sirva a la formación del gusto y del carácter, ésta quedará reducida al estudio de la gramática, pero considerándola como una rama de la lógica”. Étienne GILSON, *La filosofía de la Edad Media* (1952), Gredos, Madrid, 1995, p. 256.

<sup>84</sup> PANOFSKY, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, p. 39.

<sup>85</sup> Énfasis en el original. Ibid., p. 63.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Ibid., p. 45.

<sup>88</sup> GILSON, *La filosofía de la Edad Media*, p. 275. Gilson, sin embargo, quien lo describe como “orgulloso y combativo”, considera exageradas estas interpretaciones.

sin por ello abandonar el carácter militar de sus enseñanzas. Étienne Gilson (1884-1978), en la semblanza biográfica que le dedica a este pensador, nos presenta a un Abelardo que se veía a sí mismo “como un verdadero guerrero que ataca a sus maestros, captura a sus oyentes, se los lleva a modo de botín y asedia las escuelas y las cátedras que ansía ocupar”<sup>89</sup>.

Pues bien, John formó parte del botín de guerra de Abelardo. Y como creyente de esta forma militarizada de entender el conocimiento, llegó a Chartres, donde se encontró con Bernardo, el canciller de la escuela, quien se mostraba convencido de que su misión era la de continuar, ya desde las alturas, la labor de los grandes filósofos del pasado: “Somos —decía— como enanos sentados sobre las espaldas de gigantes. Vemos, pues, más cosas que los antiguos y más alejadas; pero no por la penetración de nuestra vista o por nuestra mayor talla, sino porque nos levantan con su altura gigantesca”<sup>90</sup>.

Siguiendo la propuesta de Bernardo de proseguir la tarea allí donde la dejaron los pensadores griegos y romanos, John of Salisbury se apoya en una supuesta obra de Plutarco (c. 46–120 e.c.) para describir la forma de la comunidad política. Ésta es la *Institutio Trajani* (*La educación de Trajano*), en la que el filósofo helenista se propone asesorar al emperador Trajano (53-117 e.c) y actuar como su consejero o maestro en cuestiones políticas. Hoy se sabe, sin embargo, que esa obra nunca existió ni ninguna otra con ese título<sup>91</sup>, lo que nos lleva a pensar que más bien se trataba de un artificio literario creado por el autor para fundar su argumentación en una fingida autoridad clásica.

La intención de Salisbury era escribir una guía para el gobernante en el desempeño de su función pública, siguiendo el modelo de Platón, cuyos escritos

---

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Citado en *ibid.*, p. 255.

<sup>91</sup> Miguel Ángel LADERO, “Introducción”, en Juan de SALISBURY, *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 44.

políticos ya eran conocidos en esa fecha, al contrario que los de Aristóteles, que no serían traducidos al latín hasta el último tercio del siglo XIII<sup>92</sup>. El subtítulo de la obra ya describe las dos grandes líneas argumentativas del tratado: *De nugis curialium et vestigiis philosopharum* (de las frivolidades de los cortesanos y las enseñanzas de los filósofos). Se aludía, así, a los temas centrales de la obra, por un lado, los vicios y desviaciones propios de los administradores de la cosa pública, y por otro, la rectitud que, desde antiguo, enseñaba la filosofía grecolatina.

En el relato que nos presenta Salisbury, Plutarco solicita a Trajano que siga fielmente sus recomendaciones, “ya que Roma no soporta la negligencia de sus emperadores, y la opinión pública suele hacer recaer en los maestros los delitos de sus discípulos”<sup>93</sup>. Por esta razón, “las lenguas de la crítica se dirigen contra Séneca por lo que hizo Nerón, revierte contra Quintiliano la ligereza de sus jóvenes alumnos y se le acusa a Sócrates de haber sido demasiado tolerante con su discípulo”<sup>94</sup>.

A continuación, Trajano es exhortado a “ordenarse” a sí mismo y encaminar todos sus actos a la virtud, con el objetivo de merecer el principado para el que ha sido designado. Este “sincero examen de sí mismo” que efectuará el gobernante, debe ir acompañado de un estudio de la comunidad política a la que debe representar como emperador. Salisbury parece aquí seguir la recomendación platónica de estudiar la ciudad como proyección a gran escala del ciudadano, que ya se había convertido en un tópico del pensamiento político republicano<sup>95</sup>. Sin embargo, el clérigo inglés no está interesado en indagar en su mundo interno y su sustancia pública, sino sólo en su

---

<sup>92</sup> Salvador Rus RUFINO, “Significado e importancia de la política de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna”: *Circunstancia*, Año II, n.º. 4 (2004). <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/376/circunstancia/ano-ii---numero-4---mayo-2004/investigaciones-en-curso/significado-e-importancia-de-la-politica-de-aristoteles-en-la-europa-medieval-y-moderna> (29/11/2012)

<sup>93</sup> SALISBURY, *Policraticus*, V, 1, p. 346.

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> No obstante, parece ser que el autor no conocía la *República* de Platón. LADERO, “Introducción”, p. 61.

soporte externo, el cuerpo humano. Aunque lo más apropiado, pensamos, es leer directamente al autor:

[L]a comunidad política es algo así como un cuerpo que está dotado de vida por el don del favor divino, actúa al dictado de la suma equidad y se gobierna por lo que podríamos llamar el poder moderador de la razón. Todo aquello que nos instruye y forma en el culto de Dios (no digo «de los dioses», como Plutarco) y nos dicta las ceremonias del culto, hace las veces del alma de este cuerpo de la comunidad política. Es, pues, necesario mirar a los que presiden el sagrado culto como alma de este cuerpo y venerarlos como tales.

[...] El príncipe ocupa en la comunidad política el lugar de la cabeza y se halla sujeto solamente a Dios y a quienes en nombre de él hacen sus veces en la tierra, como en el cuerpo humano la misma cabeza tiene vida y es gobernada por el alma. El Senado ocupa el lugar del corazón, ya que de él proceden los comienzos de los actos buenos y malos. Los jueces y los gobernadores de las provincias reclaman para sí la misión de los ojos, los oídos y la lengua. Los oficiales y los soldados se corresponden con las manos. Los que asisten al príncipe de modo estable, se asemejan a los costados. Los recaudadores e inspectores (no los que controlan las cárceles, sino los encargados del erario privado del príncipe) pueden ser comparados al vientre y los intestinos. Si éstos se congestionan por una desmesurada avidez y retienen con excesivo empeño lo que han acumulado, engendran innumerables enfermedades sin cura posible, hasta el punto de que esta dolencia puede conllevar la destrucción de todo el cuerpo. Los agricultores se parecen a los pies, que se encuentran continuamente pegados al suelo. Para ellos es especialmente necesaria la atención de la cabeza, ya que

tropiezan con muchas dificultades mientras pisan la tierra con el trabajo de su cuerpo, y merecen ser protegidos con tanta o más justa protección cuanto que mantienen de pie, sostienen y hacen moverse a todo el cuerpo<sup>96</sup>.

Esta extensa cita contiene, a nuestro juicio, varias de las razones que hacen tan influyente para el pensamiento político posterior las enseñanzas del *Policraticus*. Como ya dijimos, las analogías corporales han sido una constante de la doctrina cristiana desde los inicios de esta religión, encontrándose profusamente en las epístolas de Pablo de Tarso. En esta obra, no obstante, sí que encontramos otras novedades.

Aparte de la sanción inequívoca del principio de jefatura en la figura del príncipe o monarca, en las palabras de John observamos cómo el gobierno del mundo interno — el alma, en la concepción cristiana—, queda reducido a un único protagonista, “el poder moderador de la razón”. Este primer movimiento podría ser visto como una consecuencia de la fe en las enseñanzas dialécticas de su maestro Abelardo<sup>97</sup>, propagandista del triunfo de las capacidades racionales para desvelar los misterios de la naturaleza<sup>98</sup>. En el segundo movimiento, asistimos además a una *privatización* del mundo interno del ciudadano, que pasará a ser administrado por las autoridades del culto, la Iglesia, siguiendo los dictados de los escolásticos. Quizás lo más grave de esta

---

<sup>96</sup> SALISBURY, *Policraticus*, V, 2, pp. 347-348.

<sup>97</sup> Este maestro medieval entendía la dialéctica como un sustituto del arte de la guerra, al que parecía estar destinado por sus orígenes familiares: “As he [su padre] loved me the more, being his first-born, so he saw to it that I was carefully instructed. The further I went in my studies and the more easily I made progress, the more I became attached to them and came to possess such a love of them that, giving up in favor of my brothers the pomp of military glory along with my right of inheritance and the other prerogatives of primogeniture, I renounced the field of Mars to be brought up at the knee of Minerva. Since I preferred the armor of logic to all the teaching of philosophy, I exchanged all other arms for it and chose the contests of disputation above the trophies of warfare. And so, practicing logic I wandered about the various provinces wherever I heard the pursuit of this art was vigorous and became thereby like the peripatetics”. Peter ABELARD, *The Story of Abelard's Adversities, A Translation with Notes of the Historia Calamitatum*, trad. de J. T. Muckle, con un prefacio de Etienne Gilson, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1964, pp. 11-12.

<sup>98</sup> Sobre la influencia de las enseñanzas de Abelardo en las enseñanzas de Petrus Ramus (1515-1572) y la universalización de la dialéctica a partir del siglo XVI, ver Laura ADRIÁN-LARA, *Dialéctica y calvinismo. Una reflexión desde la teoría política*, pp. 9-11, 16-17.

maniobra es que, desde entonces, el estudio del gobierno del mundo interno aún no ha vuelto a ser un objeto de la ciencia política, y ha ido pasando de mano en mano de la religión, a la ética o la moral, y de ésta a la pedagogía o a la psicología en nuestra época. Así, por una parte, se han ocultado las sustancias públicas que contiene el interior del ciudadano, dejando al pensamiento político sin unos ingredientes básicos para su tarea, y por otra, se ha garantizado un control dictatorial sobre el gobierno de la vida de mujeres y hombres que han tenido, durante siglos, vetado el acceso libre a su mundo interno, bajo pena de incurrir en el pecado o en la locura.

Aunque no sea novedosa, como decimos, la metáfora corporal, frecuente en las elaboraciones teóricas de los clérigos medievales, sí que lo es su secularización. El cuerpo ya no ese *corpus mysticum* de la Iglesia, ahora el cuerpo es la *res publica*, la comunidad política. Ahora bien, la cabeza ya no es Cristo sino el príncipe, que aparentemente es un *desalmado*, en el sentido de que no es él, sino la Iglesia, quien posee el alma de la comunidad. Por esa razón, este gobernante sin alma no se debe a sus súbditos —a pesar de su erudición en la cultura política clásica, Salisbury no rescata del pasado la noción de ciudadanía—, sino que “se halla sujeto solamente a Dios y a quienes en nombre de él hacen sus veces en la tierra”.

La descripción del autor irá descendiendo por las diferentes partes del cuerpo —deteniéndose curiosamente en las fatales indigestiones que pueden causar los problemas fiscales—, hasta llegar a los pies, los cimientos de la comunidad, que simbolizan a los que cultivan la tierra y son el soporte económico de todo este cuerpo majestuoso. La función de los pies que, como el resto de los miembros del cuerpo, tampoco tienen alma, no es otra que atender lo que ordene la cabeza, ya que todo lo que ésta haga será por su bien. Al no tener mundo interno, los miembros del cuerpo son simples junturas materiales, pedazos de carne sin capacidad de gobierno ni de juicio político.

La sombra de la creación teórica de Salisbury se extenderá durante muchos siglos de pensamiento político. Thomas Hobbes (1588-1679) repetirá cinco siglos más tarde —con las convenientes modificaciones provocadas por el apogeo de la revolución científica—, el mismo esquema corporal cuando describe los elementos que forman la comunidad política. Ahora su *Leviathan* ya no tendrá un cuerpo humano natural, sino un cuerpo humano artificial, el de un “autómata”<sup>99</sup> creado por el hombre para imitarse a sí mismo y darse un guardián, un vigilante que lo protegiese de sus congéneres<sup>100</sup>. Con su teoría, hemos pasado de la política anatómica a la política robótica. El artilugio es tan completo que hasta posee un alma artificial, la soberanía.

For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE, in Latin CIVITAS, which is but an artificial man; though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which the *sovereignty* is an artificial *soul*, as giving life and motion to the whole body; the *magistrates*, and other *officers* of judicature and execution, artificial *joints*; *reward* and *punishment*, by which fastened to the seat of the sovereignty every joint and member is moved to perform is duty, are the *nerves*, that do the same in the body natural; the *wealth* and *riches* of all the particular members, are the *strength*; *salus populi*, the *people's safety*, its *business*; *counsellors*, by whom all things needful for it to know are suggested unto it, are the *memory*; *equity*, and *laws*, an artificial *reason* and *will*; *concord*, *health*; *sedition*, *sickness*; and *civil war*, *death*. Lastly, the *pacts* and *covenants*, by which the part of this body politic were

---

<sup>99</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. de Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1946, “Introduction”, p. 5.

<sup>100</sup> Aunque se trate de una construcción artificial, el hecho de que sus constructores (“makers”) sean los seres humanos, provoca que este espectacular ingenio político pueda enfermar y morir. Ver *ibid.*, cap. 29, pp. 209-210.



at first made, set together, and united, resemble that *fiat*, or the *let us make man*, pronounced by God in the creation<sup>101</sup>.

Al igual que Salisbury, este otro teórico anglosajón continúa la labor de privatización y despolitización del mundo interno del ciudadano. En su orgía de automatismos, de palancas y desplazamientos de su grandioso artefacto articulado, la Iglesia ya no necesita custodiar el alma: esta ha pasado a ser simplemente una especie de impulso eléctrico llamado “soberanía”, que sirve para movilizar y poner en marcha el cuerpo político. La soberanía moderna, alma de los Estados nacionales, podría, de esta forma, ser entendida más bien como el término que designa la antigua idea de *omnipotencia*. Se trata de esa misma concepción de un poder sin límites y, por tanto, abrasador y desestabilizador para la mente humana. Esa omnipotencia, como señala Javier Roiz, se había “guardado en Roma durante siglos custodiada por controles muy estrictos”<sup>102</sup>. Con la Reforma protestante se producirá el *traspaso trascendental*<sup>103</sup> desde la Sede católica hasta la autoridad secular. Desde entonces, la nueva imagen de Dios en la tierra ya no será una autoridad religiosa, el Papa, sino una personalidad política, el Soberano, cuya función, según el teórico calvinista de la soberanía Jean Bodin (1530-1596), será un tipo particular de *imitatio Dei*, es decir, la de reproducir en su territorio el gobierno divino del mundo:

---

<sup>101</sup> [Mediante el arte es creado ese gran LEVIATÁN llamado REPÚBLICA (“commonwealth”) o ESTADO, en latín CIVITAS, que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y fortaleza que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un *alma* artificial, que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y el poder ejecutivo, *nexos* artificiales; la *recompensa* y el *castigo*, por los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a llevar a cabo su deber, son los *nervios*, que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *fortuna* y las *riquezas* de todos sus miembros particulares, son la *fortaleza*; *salus populi*, la *seguridad del pueblo*, sus *asuntos*; los *consejeros*, que informan sobre todo lo que es necesario conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*, y la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los *pactos* y *alianzas* por los que las partes de este cuerpo fueron hechas, ensambladas y unidas, se parecen a ese *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la creación]. Ibid., p. 5.

<sup>102</sup> Javier ROIZ, *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996, p. 94.

<sup>103</sup> Ibid., p. 97.

El gran Dios soberano, príncipe del mundo, ha mostrado a los príncipes humanos —que son sus verdaderas imágenes— el modo de comunicarse con sus súbditos... Si el príncipe sabio ha de imitar en el trato con sus súbditos y siempre con la majestad conveniente a su grandeza y poder, eligiendo a personas dignas —escasas en número necesariamente— para declarar su voluntad a los demás<sup>104</sup>.

Esta transferencia colosal de poder llevará, paulatinamente, a la idea de soberanía nacional, primero representada por un monarca absoluto y, más tarde, previa confrontación revolucionaria, encarnada en todo el pueblo *empoderado* de nuestras democracias actuales<sup>105</sup>.

Ahora bien, la soberanía, a pesar de su pretendido poderío, no es capaz de salvaguardar infinitamente la integridad de la *res publica*. Su capacidad de protección,

---

<sup>104</sup> Jean BODIN, *Los seis libros de la República* (1576), trad. de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1997, Libro cuarto, cap. 6, pp. 199-200. Como hemos visto anteriormente al tratar sobre los cuerpos místico-políticos, la teología había servido desde la Edad Media como vanguardia intelectual de los expertos en derecho romano para crear conceptos jurídicos con los que adornar el ejercicio del poder político con un halo de santidad, de infalibilidad y, finalmente, de omnipotencia divina. Si los emperadores romanos eran divinizados tras su muerte, el poder de los monarcas cristianos fue, en algunos casos, divinizado directamente en vida. Un autor anónimo normando, escribiría alrededor del año 1100, refiriéndose a los efectos mágicos de las unciones de los reyes cristianos, lo siguiente: “Debemos por tanto reconocer [en el rey] una *persona geminada*, una proveniente de la naturaleza geminada, y otra de la gracia... Una por la cual, en virtud de la naturaleza, se asemeja a los otros hombres; y otra por lo cual, en virtud de la eminencia de su deificación y por el poder del sacramento [de la consagración], superaba a todos los demás. En lo que concierne a una de las personalidades, era, por naturaleza, un hombre individual; en lo que concierne a su otra personalidad, era, por la gracia, un *Christus*, esto es, un Dios-hombre”. Citado en KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 57.

<sup>105</sup> Arendt considera “un error básico” esa “identificación de la soberanía con la libertad, que siempre se ha dado por sentada en el pensamiento tanto político como filosófico. Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la tierra”. La pensadora judía vincula, además, explícitamente la idea de soberanía con la posibilidad imaginaria de alcanzar la omnipotencia: “sólo bajo el supuesto de un solo dios (‘Uno es uno y sólo uno y siempre será así’) cabe que la soberanía y la libertad sean lo mismo. En las demás circunstancias, la soberanía únicamente es posible en la imaginación, pagada al precio de la realidad”. Hannah ARENDT, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Paidós Barcelona, 2005, pp. 254-255.

como veremos, es limitada. Si bien sirve como un combustible para hacer funcionar a este ingenio artificial llamado Estado, el poder soberano no puede evitar que este Leviathan sea un “dios mortal”<sup>106</sup>. Hobbes también lleva, así, la metáfora corporal, como su antecesor, hasta sus últimas consecuencias. Si la *Commonwealth* es un cuerpo se puede ver asimismo afectado gravemente, no sólo por la violencia externa —guerras, conquistas, etc—, sino por *enfermedades* causadas en su interior y que pueden llevarla a la *disolución*, esto es, a la muerte del cuerpo político:

Though nothing can be immortal, which mortals make; yet, if men had the use of reason they pretend to, their commonwealths might be secured, at least from perishing by internal diseases...when they come to be dissolved, not by external violence, but intestine disorder, the fault is not in men, as they are the *matter*; but as they are the *makers*, and orderers of them<sup>107</sup>.

### ***Vigilantes de menores***

En el pasaje que hemos comentado de John of Salisbury ya podíamos apreciar cómo la comprensión moderna de la política se sitúa de manera clara y sin ambages en lo que podríamos denominar *el escenario corpóreo de la vida*<sup>108</sup>, es decir, en la exaltación de lo externo, lo adulto, lo sano y lo racional. Y de lo masculino, podríamos añadir. Todo

---

<sup>106</sup> “This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather, to speak more reverently, of that *mortal god*, to which we owe under the *immortal god*, our peace and defence”. HOBBS, *Leviathan*, cap. 18, p. 112. Énfasis en el original.

<sup>107</sup> [Aunque nada de lo que hagan los mortales puede ser inmortal; aun así, si los hombres tienen el uso de la razón del que presumen, sus repúblicas (“commonwealths”) podrían asegurarse, al menos de perecer por enfermedades internas...cuando [las repúblicas] llegan a disolverse, no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la culpa no está en los hombres, por ser ellos la *materia*; sino porque ellos son los *fabricantes*, y los que las ordenan]. Ibid., cap. 29, pp. 209-210. Énfasis en el original

<sup>108</sup> Recojo esta expresión de Javier ROIZ, *La democracia vigilante*, CIPOST, Caracas, 1998, p. 21.

lo que no cabe en una de estas categorías será, por una parte, despreciado, y por otra, ocultado como si de algo vergonzoso se tratase.

Esto sería una prueba más del triunfo del *principium segregationis* que establece una separación férrea entre lo público y lo privado, lo que supone un trasunto más de ese *miedo*, teñido de desprecio, del varón por la mujer<sup>109</sup>. La teoría política de esta sociedad vigilante, que nace a finales de la Edad Media, tiene como una de sus bases más sólidas la despolitización y la ocultación de la crianza de los ciudadanos en el ámbito infranqueable de lo privado. Ni las madres ni los infantes ni el resto de personas que participan de ese mundo donde confluyen lo interno y lo externo tienen permiso para entrar en el espacio público. Estamos hablando de una auténtica *higienización del pensamiento* que, aun con raíces en un pasado ya lejano, continúa vigente en unos sistemas políticos cuyas instituciones han sido establecidas siguiendo unas directivas que separan fóbicamente el mundo interno y el mundo externo del ciudadano.

Como decimos, para poder tomar parte en la vida política —incluso en los actuales estados democráticos que garantizan la igualdad formal entre sexos—, las personas que han cuidado, asistido o protegido a los infantes deben ser previamente *desinfectadas* ante el peligro de que se mantengan ancladas a ese mundo que tiene un pie en el ámbito de lo no consciente, donde las palabras que designan identidades rígidas sirven de poco porque el interlocutor ni siquiera tiene la capacidad de hablar. Lamentablemente, la mayor parte de la teoría política democrática continúa tratando a la infancia —y a la esfera reproductiva— como a una parte apestada de la vida cívica, como un soporte necesario pero incómodo que debe mantenerse en el silencio de los secretos. La infancia, y en muchos aspectos también la vejez, se desliza en el pantanoso terreno de fantasías, deseos, afectos y sentimientos desbordantes que dejan en suspenso

---

<sup>109</sup> Alice BALINT, “Love for the mother” (1939), citado en Nancy CHODOROW, *The Reproduction of mothering*, The University of California Press, Berkeley, 1978, p. 182.

nuestras capacidades racionales<sup>110</sup>. Esta falta de control racionalista es percibida por muchos demócratas como un riesgo de consecuencias *incalculables*. Razón más que suficiente para que estas funciones vitales, desempeñadas injustamente por las mujeres casi en exclusiva, hayan sido hasta ahora degradadas por los teóricos como algo carente de contenido político. Esta actitud autoritaria y segregacionista con la que se han montado los andamios de las democracias liberales, funciona además como un implante que nos ciega y nos tapa los oídos ante realidades llenas de sustancia pública que han sido manejadas en épocas anteriores para levantar instituciones tan relevantes como la Iglesia o el Estado.

Un ejemplo de esta utilización manipuladora de la infancia en la reflexión teórico política lo encontramos en el caso de la recuperación de una ley romana<sup>111</sup>, que será reinterpretada por los canonistas en el siglo XIII. Esta antigua norma ordenaba que a la *respublica* había que aplicarle el derecho de los menores de edad, un derecho aplicable por igual a “locos, niños y ciudades”<sup>112</sup>. “El *tertium comparationis* de esta mezcla, aparentemente extraña, era el hecho de que ninguno de los tres podían administrar sus propios asuntos si no era a través de un curador, el cual tenía que ser una persona sana, adulta y natural”<sup>113</sup>. Idea que sería bien acogida por glosadores y canonistas para establecer un paralelismo entre la república romana como cuerpo político y la Iglesia como cuerpo tanto político como místico.

A lo largo del siglo XIII, mientras se fueron desarrollando las teorías corporativistas, la noción de ciudad —*polis* y más tarde *civitas*—, fue transferida a la de *universitas*, que sería definida como una persona jurídica que incluía a “toda la

---

<sup>110</sup> Sobre el desprecio de lo infantil en la vida democrática contemporánea, ver Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, pp. 362 y ss.

<sup>111</sup> Se trata de una ley de los co-emperadores Diocleciano (c. 244-311) y Maximiano (c. 250-310 e.c.), que formaba parte del *Codex* de Justiniano (483-565 e.c.). KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 351.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

pluralidad de hombres reunidos en un cuerpo”<sup>114</sup>. Entre los canonistas se convirtió en un lugar común decir que la *universitas* era siempre un menor de edad porque necesitaba a un cuidador y representante legal.

Como en los casos anteriores, la Iglesia fue la primera institución en llevar a la práctica esta doctrina, sirviéndole asimismo para desempolvar el sentido etimológico de la palabra “obispo”, procedente del griego *ἐπίσκοπος*, es decir, “vigilante”. El obispo sería, por tanto, el tutor y guardián de su episcopado que, como toda *universitas*, era siempre menor de edad<sup>115</sup>, esto es, necesitado del control vigilante y de la responsabilidad de un adulto sano y racional.

Por supuesto, los juristas encargados de los cuerpos políticos seculares no dejarían pasar esta innovación, o más bien recuperación, eclesiástica. A partir de este mismo periodo histórico, las monarquías francesa e inglesa tratarían a la *Corona* como a un menor de edad que debía ser tanto vigilado como tutelado por el rey y sus pares<sup>116</sup>. Una *Corona* que, como el resto de cuerpos políticos, tenía un carácter bicorpóreo. Así, habría que hablar de una *Corona visible*, la que portaba el rey de turno como persona natural y por tanto, sujeto a la mortalidad y otras debilidades, y una *Corona invisible* y sempiterna, que quedaba asegurada por la sucesión dinástica de padres a hijos.

La unidad entre padre e hijo, y con ella la idea tan compleja de la identidad entre predecesor y sucesor, tenían las raíces en el derecho privado de sucesiones, que pasaría al ámbito de lo público<sup>117</sup>. El rey agonizante y el nuevo rey devenían uno respecto de la *Corona invisible* e inmortal que representaba la sustancia de la herencia. Tras el redescubrimiento de Aristóteles, los juristas seculares se empeñarían en buscar fórmulas políticas de continuidad que afirmaran el principio de identidad perpetua a pesar de los

---

<sup>114</sup> Ibid., p. 290.

<sup>115</sup> Ibid., p. 352.

<sup>116</sup> Ibid., pp. 353-359.

<sup>117</sup> Ibid., p. 319.

cambios<sup>118</sup>, siendo la sucesión dinástica de la Corona uno de los ejemplos más exitosos y perdurables. Las doctrinas aristotélicas en torno a la inmortalidad y la continuidad infinita de las especies fueron muy apropiadas para la defensa que hacían los juristas de los cuerpos políticos. Incluso Tommaso d'Aquino, fiel seguidor del filósofo griego, admitiría la potencialidad de la eternidad del mundo, algo que sólo podía rechazar por su fe cristiana<sup>119</sup>.

Esta nueva ficción de la Corona iría complementando y paulatinamente sustituyendo a la de “cuerpo místico del reino” con su cabeza y sus miembros. El rey o cabeza del cuerpo místico, era también una persona mística por delegación perpetua cuyo ocupante mortal y temporal era relativamente poco importante comparado con el inmortal cuerpo corporativo que por sucesión representaba.

## ***Aevum***

También en el siglo XIII, tras la reaparición de la doctrina aristotélica de la increación y continuidad infinita del mundo, el concepto filosófico de *tiempo* sufrió una grave crisis que afectó fuertemente a la reflexión teórica sobre la *continuidad* de los cuerpos políticos. Aristóteles aquí actuaba de nuevo como notario de la mentalidad griega, de esa tradición intelectual en la que la creencia en la *creatio ex nihilo* era el más grande de los tabúes del pensamiento filosófico<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 283.

<sup>119</sup> “Que el mundo no ha existido siempre lo sabemos sólo por la fe y no puede ser demostrado con rigor”. Santo Tomás de AQUINO, *Suma de Teología*, tomo 1, I, q. 46, a. 2, p. 463, <http://biblioteca.campusdominicano.org/1.pdf> (última consulta: 23/04/2015).

<sup>120</sup> Ver Gunnar OLSON, *Abysmal. A Critique of Cartographic Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007, p. 43.

En realidad, la misma idea de creación es algo que no puede ser pensado por la filosofía identitaria que sacraliza Aristóteles en su *Metafísica*, donde todo lo que existe está determinado desde siempre y para siempre, todo tiene un origen y una causa, y sólo habría que remontarse siguiendo una implacable secuencia lógica hacia el principio de lo que es, que tiene que ser algo, y no puede ser nada. Para la ontología heredada por los escolásticos medievales, la creación *ex-nihilo* de nuevos *eidos* (formas) en el campo histórico-social, como el lenguaje, la música o la política, es secretamente imposible<sup>121</sup>.

Decimos que tenía que mantenerse en secreto esta fe en la eternidad de las cosas del mundo, porque sostener tal doctrina chocaría con la fuerza de una herejía contra los ortodoxos conceptos de *tiempo* y *eternidad* de Agustín de Hipona. Aún así, ya hemos dicho que incluso Aquino reconoció que la creación del mundo y del tiempo no pueden demostrarse “con rigor”, aunque tuviera que aceptarla como dogma de fe: “que el mundo empezara a existir es creíble, pero no demostrable o cognoscible”<sup>122</sup>.

Maimónides, en cambio, perteneciente a una cultura, la judía sefardí, que había estudiado a Aristóteles desde mucho antes que el cristianismo medieval, se mostraba, a finales del siglo XII, más firme en su rechazo a las enseñanzas del maestro griego. El rabino andaluz sí aceptaba la existencia de regularidades en nuestra realidad mundana, que al ser estudiadas la hacían más comprensible. Es decir, estaba de acuerdo con Aristóteles, pero “sólo en lo que respecta a la mitad de su opinión”<sup>123</sup>. Por eso dice en su *Guía de perplejos* que:

---

<sup>121</sup> Sobre este punto, ver Cornelius CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución* (1975), Tusquets, Barcelona, 1989, pp. 55-56. Véase también Cornelius CASTORIADIS, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 94.

<sup>122</sup> AQUINO, *Suma de teología*, tomo I, I, q. 46, a. 2, p. 464.

<sup>123</sup> MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, obra en tres partes, trad. de Sholomo Pines, introducción de Leo Strauss, dos volúmenes, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, parte II, cap. 29, vol. 2, p. 346. Citado en ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 125.



Aristóteles [...] piensa que así como el mundo es eterno a parte post [...] y no desaparecerá, también es eterno a parte ante y no ha sido producido. Ahora bien, nosotros ya hemos dicho que esta doctrina puede colocarse de forma coherente sólo si se recurre a la ley de necesidad y que esa necesidad contiene una presuntuosa afirmación respecto a la deidad.

Lo que existe ha tenido un comienzo y al principio no existía nada excepto Dios. Su sabiduría exigía que diera existencia a la creación en el momento en que Él así lo hizo. Y aquello que Él ha hecho existir no debería ser aniquilado ni ninguna de sus naturalezas cambiadas, excepto en ciertos particulares que él quisiera cambiar; sabemos cuáles son algunos de éstos, mientras que no sabemos nada acerca de otros que cambiarán en el futuro<sup>124</sup>.

Agustín había dejado asentado en sus *Confesiones* que el tiempo (*tempus*) había sido creado por Dios en el momento de la Creación del mundo, por lo que antes de ésta no podía existir no existía nada. El tiempo había sido explícitamente separado por el obispo de Hipona de la eternidad, que pertenecía sólo a la divinidad. Mientras que el tiempo era un síntoma de la transitoriedad del mundo, y de cómo las personas y las cosas llevan el estigma de lo perecedero, lo eterno se concebía como un presente sin principio ni fin, un ahora y siempre permanente. A quienes dudaban del significado de la eternidad de Dios y de la fugacidad del tiempo, Agustín respondía:

Quienes así hablan, todavía no te entienden, ¡oh sabiduría de Dios, luz de las mentes!; todavía no entienden cómo se hagan las cosas que son hechas en ti y por ti; y se empeñan por saber las cosas eternas; pero su corazón revolotea aún sobre los movimientos pretéritos y futuros de las cosas y aún es vano. ¿Quién podrá detenerle y fijarle, para que se detenga un poco y

---

<sup>124</sup> Ibidem. Citado en ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 126.

capte por un momento el resplandor de la eternidad, que siempre permanece y la compare con los tiempos, que nunca permanecen, y vean que es incomparable [...] y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada, sino que todo es presente; y vea, finalmente, que todo pretérito es empujado por el futuro y que todo futuro está precedido de un pretérito, y todo lo futuro y lo pretérito es creado y transcurre por lo que es siempre presente? ¿Quién podrá detener, repito, el corazón del hombre para que se pare y vea cómo, estando fija, dicta los tiempos futuros y pretéritos la eternidad, que no es futura ni pretérita?<sup>125</sup>.

La filosofía escolástica, no obstante, daría una respuesta distinta a este dualismo agustiniano entre *tempus* y *eternitas*, una solución que sirvió como fundamento teórico para apuntalar religiosamente la ficción de la continuidad de los nuevos cuerpos políticos. Un nuevo término reapareció en escena ya en el siglo XII, el *aevum*<sup>126</sup>. El éxito de esta expresión fue tal que contribuiría a dar nombre a esta época histórica, *Medium Aevum*, entre los humanistas del Renacimiento<sup>127</sup>. Se trataba de una categoría intermedia que no debería confundirse con la *eternidad* divina, pues actuaba como una duración con movimiento. Aunque había sido obra del Creador, el *aevum* se proyectaba hasta un futuro sin fin, al contrario que el tiempo finito y perecedero del hombre y sus creaciones.

---

<sup>125</sup> San AGUSTÍN, *Las Confesiones*, ed. bilingüe de Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, Libro XI, cap. 11, pp. 475-476.

<sup>126</sup> En castellano, podría traducirse como “eón” o “evo”. El surgimiento de esta nueva concepción temporal fue producto del “redescubrimiento del Pseudo-Dioniso, Juan Escoto, los escritos teológicos de Boecio y la recepción de las obras de Avicena, por medio de la escuela de Filiberto de la Porré”. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 266.

<sup>127</sup> Esta expresión nace en Italia en el siglo XV con criterios filológicos. Debe su origen a la consideración de “tiempos medios” en los que había empeorado la calidad de la lengua latina, y que abarcaban los siglos que iban entre los autores clásicos romanos y su “renacimiento” a partir de Petrarca. Ver, por ejemplo, Miguel Ángel LADERO QUESADA, “Tinieblas y claridades de la Edad Media”, en Eloy Benito RUANO (coord), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, Vol. 1, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, pp. 51-52.

De este modo, los escolásticos tuvieron que distinguir ahora entre tres categorías: *eternitas*, *aevum* y *tempus*. Aquino lo aclara de esta manera:

El evo [*aevum*] se diferencia del tiempo y de la eternidad como un medio entre ambos. Hay algunos que establecen la diferencia diciendo: la eternidad no tiene ni principio ni fin; el evo tiene principio, pero no fin; el tiempo tiene principio y fin<sup>128</sup>.

Si ya estaba clara la diferencia entre lo eterno y lo temporal, pues uno le pertenecía a Dios en exclusiva y el otro al hombre. ¿A quién pertenecía el *aevum*? En la época en la que se hicieron estas distinciones, la respuesta era lógica: el *aevum* pertenecía a los ángeles y a las inteligencias celestiales, a esos seres que se situaban entre Dios y el hombre: “los ángeles [...] pueden cambiar con respecto a su elección, pensamiento, afecto y lugar. Y pueden ser medidos por el evo [*aevum*], que es el medio entre la eternidad y el tiempo”<sup>129</sup>.

La angelología determinaba que, al igual que los seres humanos, los ángeles son seres creados. Sin embargo, no participaban de la transitoriedad del tiempo, ya que eran seres incorpóreos e inmortales, sobrevivientes al Día Último. Debido a su condición de seres creados, no podían ser co-eternos con Dios, y de hecho, entraban en el *tempus* cuando se aparecían a los hombres en su vida terrena; pero también era cierto que participaban de la atemporal contemplación de la gloria divina. Los ángeles, por tanto, servían de puente entre la eternidad y lo perecedero. Según Kantorowicz, “eran los descendientes cristianos trascendentalizados [...] del εἶδη aristotélico, las actualizaciones inmanentes de los tipos individuales”<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> AQUINO, *Suma de teología*, tomo 1, I, q. 10, a. 5, p. 157.

<sup>129</sup> Ibid., p. 158.

<sup>130</sup> KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p. 267.

La recuperación de la idea de *eternidad* del mundo de Aristóteles no llevó a los pensadores cristianos del siglo XIII a la creencia clásica sobre el movimiento circular del tiempo infinito. La continuidad temporal continuó siendo propiamente cristiana, es decir, lineal, pero sí causó un importante estrago teórico que acabó por secularizar el *aevum* angélico. Desde entonces, “un *continuum* infinito de Tiempo se transfería, por así decirlo, del cielo a la tierra para ser recobrado por el hombre”<sup>131</sup>.

No nos debería extrañar que esta nueva receta escolástica fuera también utilizada por los juristas, y que sus colectivos personificados de Reino, Corona, Patria y, más tarde, Estado aparecieran con los rasgos que caracterizaban a los ángeles. Lo que caracterizaba a las ficciones corporativas que surgieron en la Baja Edad Media era que se trataban de abstracciones colectivas, verdaderas fantasías omnipotentes tanto inmortales como inmutables, en comparación con las cuales los elementos mortales, y siempre sustituibles, que las poblaban o las representaban eran de mucha menor importancia. En la mayor parte de los casos, se trataba de personas insignificantes ante la majestuosidad de la construcción teórica.

En realidad, se trataba más bien de una devolución, desde el cielo a su lugar terreno, de lo que la teología escolástica había tomado en préstamo del ámbito de la política secular. Tommaso d’Aquino lo reconocía cuando hablaba de este modo de la administración del gobierno celestial:

La nomenclatura de ángeles asistentes y administradores está tomada de lo que vemos qué sucede en la corte de un rey, donde hay algunos que asisten siempre ante él y oyen directamente sus mandatos; mientras que a otros se comunican las órdenes reales por los asistentes, como a los prefectos

---

<sup>131</sup> Ibid., pp. 267-268.

encargados de administrar las ciudades; y estos últimos se llaman ministros, pero no asistentes<sup>132</sup>.

Hay que tener en cuenta, no obstante, que estas palabras de Tommaso d'Aquino no hacían más que seguir una tradición tan antigua como la misma religión cristiana. Ya en las epístolas de Pablo de Tarso los nombres griegos de los ángeles se identifican con los de los poderes terrenales: *arkai*, *exousiai*, *kyriotētes*, que en su traducción latina serían *principatus*, *potestates*, *dominationes*<sup>133</sup>. Es decir, la angelología cristiana podría ser considerada desde sus inicios como la especulación teológica sobre el poder ejecutivo de la divinidad. Un poder que se caracteriza por un fuerte componente jerárquico, basado en la aplicación efectiva e inmediata de los decretos y mandatos de los superiores. El cielo cristiano estaba gobernado con mano dura, con una estructura militarizada, la más apropiada para la guerra eterna entre los ángeles y los demonios. No hay que olvidar que también entre estos “ángeles malos” funciona una ordenada jerarquía, una propiedad consustancial al universo creado por Dios.

[R]esulta evidente que algunos de los demonios están naturalmente constituidos bajo otros. Por lo tanto, también las acciones de unos están bajo las acciones de otros. Y esto es precisamente lo que constituye la razón de prelación, es decir, que la acción del súbdito esté sometida a la acción del prelado. Por lo tanto, la misma disposición natural de los demonios exige que haya entre ellos alguna prelación. Esto es, por otra parte, muy conforme con la Sabiduría divina, que no deja en el universo cosa alguna sin orden y

---

<sup>132</sup> AQUINO, *Suma de teología*, tomo 1, I, q. 112, a. 3, p. 945.

<sup>133</sup> Véase Georgio AGAMBEN, *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007, p. 183.

que, como se dice en Sab 8,1, *se extiende poderosa del uno al otro confín y lo gobierna todo con suavidad*<sup>134</sup>.

Esta escolástica angélica sobrevivirá con fuerza al cisma que desgarrará el cristianismo europeo en el siglo XVI y llegará con fuerza hasta el puritanismo calvinista. Para estos cristianos reformados, los ángeles eran una especie de funcionarios públicos celestiales, instrumentos de Dios que eran superiores a los hombres porque obedecían con mejor voluntad y celeridad, es decir, porque eran más “serviciales”, según William Perkins (1558-1602)<sup>135</sup>. Los puritanos elogiaban a los ángeles con el objetivo de que sus seguidores tomaran la actividad de estos seres celestiales como modelo de una conducta política de mando y obediencia, pues no de otra forma se mueve el mundo. De ahí que el clérigo inglés John Preston (1587-1628) escribiera que “[n]o hay criatura en el cielo o en la Tierra que se mueva sin un mandato [...] si Él les ordena que vayan, están listos y prestos para llevar a cabo cualquier servicio”<sup>136</sup>.

Como dijimos antes, los juristas y filósofos políticos medievales recogieron de nuevo las elaboraciones de los pensadores religiosos para pensar sobre la organización de la comunidad política. La cuestión es que, tras su paso por la teología, los conceptos políticos habían recibido una carga de infalibilidad divina que los había dotado de magia omnipotente, y ya no podían ser usados desde la verosimilitud retórica o desde el debate pacífico de ideas. Ahora representaban la Verdad eterna y eran obra directa del Creador. Quien se opusiera a estas ideas políticas, no sólo habría incurrido en un error, sino que se habría convertido en un peligroso hereje, en un cómplice de Satán.

---

<sup>134</sup> AQUINO, *Suma de teología*, tomo1, I, q. 109, a. 2, p. 929.

<sup>135</sup> Michael WALZER, *La revolución de los santos: un estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 178.

<sup>136</sup> Citado en *ibid.*, p. 179.

La angelología del *aevum* contribuyó a que el pensamiento político y legal de ese mundo gótico que nace en el siglo XIII se fuera paulatinamente llenando de cuerpos inmateriales e invisibles, pero que se concretaban en el dominio político sobre territorios y poblaciones. Cuerpos políticos que también eran indivisibles, perennes, sempiternos, inmortales y ubicuos, porque no eran ya una creación artificial y humana, sino el producto de la sanción divina.

Estas corporaciones políticas se movían, además, siempre hacia adelante, en una línea de continuidad temporal proyectada hacia un futuro mejor, más próspero, rico y armonioso. Hará su aparición una idea, la del progreso permanente de la humanidad, que se repite como otro conjuro mágico en nuestra sociedad vigilante. Sobre esto merece la pena detenerse.

### ***Hacia la solución final***

El cristianismo está desgarrado desde sus comienzos como movimiento mesiánico judío por una fuerte tensión interna entre las profecías escatológicas y la organización terrenal de la fe de sus creyentes. Jesús de Nazareth había centrado su mensaje en la venida inminente de un mundo nuevo, una nueva era que habría comenzado con su predicación y su aparición como el tan ansiado Mesías del pueblo judío. Sin embargo, ese nuevo reino mesiánico no llegó, y Jesús acabaría por ser detenido y ejecutado por las autoridades de la provincia romana de Palestina.

Ahora bien, desde el mismo momento de su muerte, se difundió la creencia entre los primeros discípulos del nazareno de que su maestro había resucitado y cuarenta días

más tarde ascendió a los cielos<sup>137</sup>. Según Eric Voegelin (1901-1985), la vida de las primeras comunidades cristianas “oscilaba entre las espera escatológica de la parusía que traería el Reino de Dios y la visión de la Iglesia como el apocalipsis de Cristo en la historia”<sup>138</sup>. Al no producirse la parusía, la Iglesia cristiana iría evolucionando de la escatología del nuevo reino de Cristo en la historia hacia una nueva forma de escatología supraterrrenal. No obstante, esta evolución no fue fácil y siempre estuvo llena de sobresaltos, ya que el inminente retorno del Salvador fue anunciado una y otra vez alentado por el sufrimiento de las persecuciones de los primeros cristianos. Se produjo, además, un hecho que, en opinión de Voegelin, tuvo “consecuencias fatales”<sup>139</sup>: la inclusión en el canon bíblico cristiano del Apocalipsis de Juan. De esta forma, se aceptaba como dogma de fe la anunciación revolucionaria del milenio durante el cual Jesucristo reinaría con sus santos sobre la tierra.

[Y] vi también las almas de los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la Palabra de Dios, y a todos los que no adoraron a la Bestia ni a su imagen...revivieron y reinaron con Cristo mil años<sup>140</sup>.

Esta Revelación, escrita a finales del siglo I, durante las cruentas persecuciones del emperador romano Domiciano (51 – 96 e.c.), retoma grandiosas imágenes de la anterior tradición apocalíptica judía, pero también añade nuevos símbolos con fuerte capacidad de arrastre de las víctimas de la opresión religiosa. La desesperación de los

---

<sup>137</sup> Hechos 1: 1-3. Las esperanzas escatológicas tuvieron una importancia central en el mensaje de Jesús y en las primeras comunidades del cristianismo primitivo. Autores como el filósofo inglés John Gray afirman polémicamente que los movimientos revolucionarios modernos de Occidente, como el comunismo o el fascismo en el siglo XX, son derivados de las esperanzas apocalípticas cristianas, ver John GRAY, *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 16ss.

<sup>138</sup> Eric VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política. Una introducción* (1952), trad. de Joaquín Ibarburu, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 134.

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Apocalipsis 20: 4.



primeros cristianos se tradujo poéticamente en este monumento literario a las fantasías omnipotentes que terminaría por convertirse en uno de los textos más influyentes de la cultura occidental, al ser entendido como el acta fundacional del milenarismo.

El texto que servirá como modelo de una larga serie de apocalipsis judíos y cristianos —el de Juan es el único incluido en la Nuevo Testamento— es la visión o sueño que aparece en el capítulo séptimo del Libro de Daniel<sup>141</sup>. Como sucederá con el resto de la literatura apocalíptica, esta obra fue compuesta en un periodo crítico de la historia del pueblo judío, alrededor del 165 a.e.c, durante la Revuelta de los Macabeos contra la helenización de Israel promovida por el monarca seléucida Antíoco IV Epífanes<sup>142</sup>.

Esta dinastía había logrado dividir a los hebreos entre la población más rica, que adoptó con entusiasmo las costumbres y la lengua griegas, y los más pobres que se aferraban con fuerza a su antigua tradición religiosa. El punto culminante, que encendería la rebelión judía contra los seléucidas, llegaría cuando el rey Antíoco IV emitió un decreto que prohibía los rituales religiosos del judaísmo.

En el sueño del Libro de Daniel, escrito en el fragor de la revuelta, aparecen cuatro bestias que simbolizan a cuatro sucesivos poderes mundiales: los babilonios, los medos, los persas y los griegos. Este último será el más amenazador para el pueblo de Israel.

La cuarta bestia será un cuarto reino que habrá en la tierra, diferente de todos los reinos. Devorará toda la tierra, la aplastará y la pulverizará...proferirá palabras contra el Altísimo y pondrá a prueba a los

---

<sup>141</sup> La profecía de los cuatro reinos se encuentra anticipada también en el mismo libro, ver Daniel 2: 36-42.

<sup>142</sup> Durante más de tres siglos, desde el final del exilio babilónico, los judíos habían vivido en una situación de relativa paz y seguridad en Israel, bajo el dominio persa, primero, y más tarde de los Ptolomeos. Véase Norman COHN, *The Pursuit of the Millenium*, Secker & Warburg, London, 1957, p. 3.

santos del Altísimo. Tratará de cambiar los tiempos y la ley, y los santos serán entregados en sus manos [...] <sup>143</sup>.

Pero tampoco este poder terrenal y blasfemo podrá someter al pueblo de Yahveh. Cuando los judíos estén viviendo sus horas más sombrías, Dios se apiadará de los suyos y salvará a su pueblo. Además, lo convertirá en un reino inmortal y de alcance universal, no solo circunscrito a la tierra de Israel, un aspecto al que no habían hecho referencia los demás profetas bíblicos <sup>144</sup>.

Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron...la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino, y todos los imperios le servirán y obedecerán <sup>145</sup>.

Ya en este temprano apocalipsis de Daniel se pueden reconocer los grandes rasgos paradigmáticos de lo que acabaría por convertirse en la fantasía principal de la escatología revolucionaria, un relato que aún permanece vigente en algunas ideologías románticas. El prototipo apocalíptico es el siguiente: el mundo está dominado por un poder tiránico y destructivo, un poder cuya maldad no presenta trazos humanos sino demoníacos. La tiranía irá creciendo, haciéndose cada vez más excesiva e insoportable

---

<sup>143</sup> Daniel 7: 23, 25.

<sup>144</sup> COHN, *The Pursuit of the Millenium*, p. 4. Aunque profetas bíblicos como Isaías, Amós, Oseas o Zacarías también tratan los aspectos universalistas del tiempo mesiánico, hacían referencia a la paz y la armonía entre las naciones, no al dominio de Israel sobre todas las demás. Ver Erich FROMM, *Y seréis como dioses* (1966), trad. de Ramón Alcalde, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 116-117.

<sup>145</sup> Daniel 7: 13-14, 27. Según el Evangelio de San Mateo, Jesús se referirá también a sí mismo con la denominación de “Hijo del hombre”, ver por ejemplo Mateo 8: 20; 17: 9, 22; 24: 30. Con esta denominación también aparecerá en la Revelación de San Juan, ver Apocalipsis 1: 13; 14: 14.

hasta que, de repente, llegará la hora en la que uno o varios santos de Dios se rebelarán contra este poder diabólico y lo derrocarán *definitivamente*. A continuación, esos mismos santos, los elegidos del Señor, quienes habían sufrido bajo el yugo del Opressor, pasarán a ejercer el dominio sobre toda la tierra. Este será el fin de la historia. La gloria del Reino de los Santos sobrepasará a la de cualquier otro imperio precedente y, además, no tendrá sucesores<sup>146</sup>. La fantasía omnipotente de la solución final, presente en este temprano apocalipsis judío, se reactivará con más fuerza aún en las posteriores escatologías cristianas.

Al igual que los judíos bajo los monarcas seléucidas, los primeros cristianos también fueron perseguidos cruentamente por el imperio romano. Ante una situación de desesperación y desvalimiento, mientras crecía la montaña de cadáveres de los mártires, la respuesta de los seguidores del rabino de Nazareth fue la de agarrarse a su fe mesiánica, a la inminencia de una segunda venida del Salvador que acabaría para siempre con sus pesares. Este fue el caldo de cultivo del Apocalipsis de San Juan que, paradójicamente, ligaría la simbología de Daniel —la Bestia que encarna el poder de Roma<sup>147</sup>—, con la lengua griega, el idioma y la cultura contra los que se habían rebelado los judíos en la rebelión de los Macabeos. Sin embargo, ahora el griego serviría como un privilegiado vehículo de difusión de la palabra de Cristo entre las dispersas comunidades de creyentes que se establecieron a lo largo de las orillas mediterráneas. Atenas y Jerusalén se unían en el cristianismo para anunciar un mensaje de amor entre pueblos diferentes, pero también, y de manera no menos importante, para advertir de la catástrofe que supondría el fin de los tiempos. Y que podría llegar en cualquier momento. Jesús ya habría advertido que la actitud más conveniente para recibirla es una vigilia continua, incesante, ansiosa:

---

<sup>146</sup> COHN, *The Pursuit of the Millenium*, p. 4.

<sup>147</sup> Ver Apocalipsis 13.

Velad, pues, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor. Entendedlo bien: si el dueño de casa supiese a qué hora de la noche iba a venir el ladrón, estaría en vela y no permitirían que le horadasen su casa. Por eso, también vosotros estad preparados, porque en el momento que no penséis, vendrá el Hijo del hombre<sup>148</sup>.

En esta cita evangélica se nos muestra esa forma tan paradójica o ambivalente que tuvieron los primeros cristianos de esperar la segunda venida de su *salvador*. Para dotarlas de la máxima autoridad, estas palabras están puestas en boca del mismo Jesucristo. Sus discípulos, si se atienen a las palabras del maestro, deben vivir en un estado insomne de *esperanza paranoica*. Ninguna otra puede ser la actitud del cristiano si la Parusía es comparada, ni más ni menos, que con algo tan atemorizador como la entrada clandestina de un ladrón mientras descansamos en nuestro hogar, cuando más desprotegidos e indefensos nos encontramos. Dios llegará por asalto, por lo que el creyente no puede sino estar permanentemente *preparado* para alcanzar la gloria o perderla de una vez por todas. La ansiedad paranoica parece despuntar, así, como el correlato de la escatología cristiana.

La redención es sentida aquí como un bien tan deseado como temido, un momento único sin vuelta atrás, que puede salvar *para siempre* al creyente o condenarlo al castigo eterno. Y, por esta razón, resultaría imprudente dejar paso al sueño o a otras capacidades letárgicas, ya que, mediante ellas, el individuo deja de tener el control sobre sus actos y sus pensamientos que sí posee la conciencia despierta. Durante la vigilia, el *yo* ejecutivo puede patrullar, detener o reprimir los impulsos pecaminosos o puede disipar autoritariamente las dudas. La entrada en escena de los otros componentes del

---

<sup>148</sup> Mateo 24: 42-44.

mundo interno del ciudadano puede hacer tambalear las certezas o las determinaciones a actuar en uno u otro sentido. Si Dios no tiene letargia<sup>149</sup>, y aparece como un cazador furtivo, el auténtico creyente debe reforzar su voluntad de vigilia para sortear los riesgos del descontrol e imitar esta posición omnipotente para alcanzar una salvación a la que sólo llegará con los ojos bien abiertos.

La creencia en la *solución final* de la historia, es decir, la llegada de la humanidad a un punto donde se resolverán *para siempre* sus contradicciones y sus angustias de espera, se nos presenta como una fantasía de omnipotencia que ha tenido un largo e influyente recorrido en la historia de las ideas políticas de tradición cristiana. Incluso en nuestra época, y en ideologías tan pretendidamente laicas como el liberalismo se dejan sentir sus efectos<sup>150</sup>. Al mismo tiempo, esa creencia en un fin *luminoso* que disipará las tinieblas de la ignorancia y la corrupción siempre va ligada a la idea del *conocimiento como poder*. Un poder salvífico, podríamos decir, pues su objetivo es salvar a una comunidad de elegidos de un mundo esencialmente maligno y hostil. Quien tenga la capacidad de acceder a esa ciencia que, por sí misma, salva, tendría entre manos un poder descomunal, ya que, desde el conocimiento del pasado, podrá, en el presente, anticiparse al futuro y anunciar, como el vigía de una nave, las tempestades que se ciernen sobre nuestras sociedades.

Puesto que nuestro propósito es embarcarnos en un estudio genealógico de estas ideas políticas que, como antes apuntamos, actúan como axiomas de la *sociedad vigilante*, en los capítulos que siguen intentaremos analizar, desde la teoría política, el surgimiento y evolución de una determinada concepción religiosa que ha acompañado al cristianismo desde sus inicios. Esta interpretación heterodoxa —aunque quizás no

---

<sup>149</sup> Javier Roiz considera esta creencia como una de las características de la religiosidad gótica, ver ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 132ss.

<sup>150</sup> Ver Francis FUKUYAMA, “The End of History?": *The National Interest*, summer 1989, pp. 3-18.

tanto, como veremos— se basaba en la posibilidad imaginaria de alcanzar un *conocimiento omnipotente* orientado a la redención definitiva de aquella parte de la humanidad que, por su pureza distintiva, merecía ser salvada de los sufrimientos y las limitaciones de la existencia terrenal. Hablamos del *gnosticismo*.

## CAPÍTULO 2

### LA ENTRADA EN EL LABERINTO

#### FERMENTOS TEÓRICOS DEL GNOTICISMO

His ego nec metas rerum nec tempora pono:

Imperium sine fine dedi<sup>1</sup>.

Virgilio, *Eneida*

#### *La expansión helenista*

Ante la quietud, lo inflexible, lo inmutable, el orden o el cosmos, los gnósticos traerán el desorden como una proyección en sus creencias del desgobierno de sus vidas. Su actitud será la de negar radical, violentamente, que el mundo que vemos, palpamos u oímos tenga el sentido que el discurso greco-cristiano, dominante en los primeros siglos de nuestra era, imponía desde el prestigio del pedestal de las estatuas. Derribar esas estatuas, hacerlas añicos y esbozar una sonrisa de satisfacción sobre los destrozos fue su primer objetivo. Los gnósticos se plantaron en mitad del laberinto, no quisieron seguir ni a derecha ni a izquierda, sólo encontraron muros que obstaculizaban su ansia de hallar la salida, así que miraron hacia adentro y después hacia arriba, y en las dos direcciones sólo vieron el cielo. Y el cielo no tenía muros, ni barreras, ni límites, ni

---

<sup>1</sup> [A éstos yo ni límites de las cosas ni tiempos le pongo: / el imperio sin fin les he dado]. VIRGILIO, *Eneida*, versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño, edición biligüe, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, Libro I, vv. 278-279, p. 9.

fronteras. Así que decidieron pasar su vida mirando hacia arriba. Pero sus cuerpos nunca salieron del laberinto.

Quizás la primera pregunta que podríamos hacernos es ¿en qué mundo, bajo qué premisas o ideas, en qué situación política o social surge el gnosticismo? Los más importantes de los grupos gnósticos aparecerán en los primeros siglos del cristianismo en la parte oriental del Imperio romano, es decir, en ese Oriente tan civilizado al que Alejandro Magno (356-323 a. e. c) y sus generales (los diadocos) habían enseñado a hablar —y a pensar o a sentir— en griego. Este pupilo de Aristóteles (384-322 a. e. c) emprendió campañas victoriosas hasta el río Indo, acabando con la hegemonía militar persa, y pretendiendo asimilar, mediante una inteligente política de matrimonios mixtos, las élites persas, babilonias o egipcias a la cultura de los nuevos conquistadores. Su empresa fue un éxito durante siglos, dejando a los romanos un terreno abonado para su posterior dominación militar y política, aunque no cultural, pues la cultura de las élites, también la de los mismos romanos, continuó siendo de hecho griega.

Pocas fueron las resistencias que se interpusieron al formidable despliegue de la civilización helenística, siendo el ejemplo más intenso el de las revueltas judías contra la monarquía seléucida en el siglo II a. e. c. que se narran en los dos libros de los Macabeos que forman parte del canon bíblico hebreo. Estos acontecimientos se desencadenarían ante la helenización de Israel, cuando muchos judíos se asimilaron a las costumbres helénicas y, en palabras del autor bíblico, “levantaron en Jerusalén un gimnasio al uso de los paganos, rehicieron sus prepucios, renegaron de la alianza santa para atarse al yugo de los gentiles, y se vendieron para obrar el mal”<sup>2</sup>.

La expansión supranacional de la cultura griega, a raíz de las conquistas de Alejandro Magno, dará lugar a lo que se conoce como periodo helenístico. Con la Roma

---

<sup>2</sup> 1 Macabeos 1: 14-15.



imperial esta realidad cambiará los significados de Oriente y Occidente, siendo propiamente Grecia sólo una pequeña parte occidental del gran Oriente romano. El gnosticismo será un movimiento religioso e intelectual que tendrá su auge en el siglo II e. c., cuando este mundo helenístico entre en una profunda crisis de valores por la irrupción de una nueva religión, el cristianismo, que pasará de secta judía a religión oficial del Imperio romano<sup>3</sup>. Aunque también puede pensarse que el cristianismo, incluso el más ortodoxo, en su labor de síntesis entre el *logos* helénico y el monoteísmo judío, sea, en realidad, el gnosticismo triunfante que tachará de heréticos al resto de sistemas gnósticos. Desde Pablo de Tarso esta nueva religión estará impregnada de elementos propiamente gnósticos. No deja de resultar sugerente la afirmación de Adolf von Harnack (1851-1930) sobre la diferencia entre el cristianismo gnóstico y el cristianismo católico: el primero representaba una “helenización aguda” de las creencias monoteístas, mientras que el segundo consistía en la “helenización crónica” de las mismas<sup>4</sup>.

### ***El universo ordenado***

Ahora bien, ¿a qué se oponen estos pensadores gnósticos?, ¿qué es lo que les resulta tan insoportable como para declararse en rebeldía?, ¿cuáles eran los valores o las ideas que se les hacían tan insoportables? Principalmente, se oponían con desesperación rabiosa a

---

<sup>3</sup> Hay que tener en cuenta, sin embargo, la existencia de una gnosis judaica que se desarrolló en el siglo I e. c., con influencias del platonismo, cuyas primeras muestras se encuentran en las alegorías de Filón de Alejandría (15/10 a. e. c.- 45/50 e. c), y cuyos miembros más destacados son Cerinto, Dosíteo y, especialmente, Simón Mago. Véase José MONTSERRAT TORRENTS, “Introducción general”, en *Los Gnósticos*, vol. I, Gredos, Madrid, 1983, pp. 21-32.

<sup>4</sup> Hans JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. de Menchu Gutiérrez, Siruela, Madrid, 2003, p. 70. Véase también Henri-Charles PUECH, “El problema del gnosticismo”, en *En torno a la Gnosis I*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1982, pp. 191-192.

una idea que era mucho más que una idea, era toda una configuración intelectual que actuaba como cimiento del mundo helénico. Nos referimos a la idea de *kósmos*. Los gnósticos van a plantear contra esta fe, contra esa religión del racionalismo grecorromano, un desafío contundente.

Una rebelión que, sin embargo, se nos aparece como huérfana si la comparamos con los prestigiosos padres que inauguraron la filosofía clásica, esos venerables abuelos del pensamiento occidental que aún son objeto de devoción en las *academias* del mundo occidental. Su novedad consiste en cuestionar esas actitudes intelectuales y morales establecidas por el poder político, cultural y religioso de los territorios en los que emergió. La crisis de estas pesadas convenciones sociales provocará la irrupción en escena de actores que no estarán dispuestos a seguir las órdenes obsoletas de un director incapaz de dar respuesta a situaciones inéditas.

Ante una tradición ideológica tan avasalladora, reverenciada por sus grandes resultados intelectuales, que actuaba como un poderoso “agente conservador”<sup>5</sup>, el gnosticismo se propuso como una antítesis orgullosa. Los gnósticos estaban, en cierto modo, atentando contra una de las formas de esa *piedad* familiar tan rígida y tan característica de la mentalidad helénica, la misma piedad que más tarde —y hasta hoy— pasará a ser uno de los estandartes del mundo greco-cristiano. Y, como no podía ser de otra manera, la impiedad merecía el más severo de los castigos. De ahí que quede tan poco de las fuentes originales del gnosticismo, y que ese poco que conocemos de sus argumentos filosóficos o religiosos se lo debemos a los que fueron sus píos perseguidores.

El *kósmos* era un concepto al que una larga tradición griega le había otorgado la más alta dignidad religiosa. Todo lo relacionado con él conllevaba el respeto y la

---

<sup>5</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 259.

admiración, se trataba de una idea plena de connotaciones positivas en la cultura helénica. Esto es así porque significaba “orden” en general, un atributo que era aplicado no sólo al mundo, sino también a una casa, a una ciudad, a un grupo o a una vida<sup>6</sup>. En el mundo griego, algo se ennoblecía, adquiría rasgos sagrados, cuando estaba *ordenado*. Debemos tener en cuenta que si se usaba la palabra “cosmos” para hacer referencia al universo, este concepto no denotaba el Todo como suma cuantitativa de lo existente, sino su cualidad de totalidad ordenada. Aunque en la actualidad el significado de “cosmos” equivale para nosotros al de universo, esto no era así en los primeros siglos de nuestra era, cuando este término era empleado para tratar tanto la ética como la estética, lo interior y lo exterior, lo espiritual y lo material. Cuando el gnóstico se oponga a lo cósmico, en realidad, estará enfrentándose al orden del mundo que iría desde lo más general a lo particular.

Es cierto, sin embargo, que el universo era considerado como el ejemplo más sublime del orden, siendo, además, la causa de las diferentes órdenes particulares que deben imitar las dos características definitorias del modelo primario: la belleza y la racionalidad<sup>7</sup>. Es decir, lo bello y lo racional alcanzaban en el universo su manifestación más pura y elevada. La armonía de los movimientos celestes era considerada por un griego clásico como la prueba visible de un orden intrínsecamente divino. Esta era el motivo por el que Platón (427-347 a. e. c), en una de sus habituales proyecciones omnipotentes, consideraba al cosmos como un “viviente provisto de alma y razón”, sin rastro de maldad o mezquindad, algo propio de seres inferiores como los humanos, quienes deben aspirar a esa bondad ordenada en grado sumo<sup>8</sup>. En esto, como en tantas

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 261.

<sup>7</sup> Ibid., p. 262.

<sup>8</sup> Este es parte del argumento del filósofo ateniense: “Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y en el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo. Como el dios

otras cosas, su discípulo Aristóteles mantuvo las enseñanzas de su maestro, despreciando los asuntos humanos al considerarlos como una parte degradada de la inagotable y racional belleza del cosmos:

Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos...Y nada cambia, si se dice que el hombre es el más excelente de los animales, porque también hay otras cosas mucho más dignas en la naturaleza que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos<sup>9</sup>.

Esta visión griega contrasta fuertemente con la tradición judía, no sólo porque en ella está presente la creencia en que Yahveh, un único *locus* de omnipotencia, creó el mundo *ex nihilo*, lo que suponía un auténtico tabú en el helenismo —una cultura incapaz de pensar la nada—, sino muy especialmente por la alta consideración del hombre como cima de la creación. Para el judaísmo, los cuerpos celestes no son divinos ni perfectos, sino únicamente materia sin vida y, por lo tanto, inferiores en dignidad a cualquier animal, ya no digamos al ser humano<sup>10</sup>. La divinización del cosmos no podía

---

quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina”. PLATÓN, “Timeo”, trad. de Francisco Lisi, en *Diálogos*, tomo VI, Gredos, Madrid, 1992, 29e-30b, p. 173.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, “Ética nicomáquea”, en *Ética Nicomáquea. Ética eudemia*, trad. de Julio Pallí, Gredos, Madrid, 1985, VI. 7, p. 276.

<sup>10</sup> “The Bible presents the creatures in an ascending order. Heaven is lower than earth. The heavenly light-givers lack life; they are lower than the lowliest living beast...Sun, moon, and stars precede the living things because they are lifeless: they are not gods. What the heavenly lights lose, man gains: man is the peak of creation”. Leo STRAUSS, “Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections”, en Peter EMBERLEY, Barry COOPER (eds.), *Faith and Political Philosophy: the correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1993, p. 116.

tener ningún sentido para un hebreo, puesto que el concepto de naturaleza, de una realidad física con leyes independientes a la voluntad del creador, es ajeno a la Torá<sup>11</sup>.

### ***Las cenizas de Troya***

*Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit in agresti Latio*. Es decir, “la Grecia conquistada a su ferio vencedor conquistó, y en el Lacio agreste introdujo las artes”<sup>12</sup>. Estos famosos versos del poeta romano Horacio (65-8 a. e. c.) dan cuenta de un largo proceso cultural de asimilación por Roma del legado cultural y artístico de Grecia, una tierra que proveerá a los pensadores y políticos romanos de un modelo con el que interpretarse a sí mismos y a su lugar en la historia. La helenización de las elites romanas se produjo mediante la educación que recibían desde niños por parte de libertos y esclavos de origen griego<sup>13</sup>. No sólo recibían las enseñanzas de sus maestros en suelo itálico; los jóvenes de las familias más privilegiadas viajaban hasta los centros de la cultura helenística para aprender durante años filosofía, gramática y retórica en las escuelas y con los profesores más prestigiosos de su tiempo<sup>14</sup>.

Puede que el lector se pregunte por qué los conquistadores romanos cayeron tan rendidos a los encantos de una tierra conquistada, que había ya perdido el esplendor político y militar de antaño. Quizá podamos ofrecer una respuesta provisional indagando en el significado diverso que daban griegos y romanos a las victorias militares. Un entendimiento de la resolución de los conflictos bélicos que tiene una

---

<sup>11</sup> Ibid., pp. 113, 126.

<sup>12</sup> HORACIO, “Epístolas”, en *Sátiras, Epístolas, Arte Poética*, trad. de José Luis Moralejo, Gredos, Madrid, 2008, libro II, 1, vv.156 -157, p. 315.

<sup>13</sup> Nos referimos a un origen griego en un sentido amplio, incluyendo a los territorios de Asia helenizados a partir de las conquistas de Alejandro Magno en el siglo IV a. e. c.

<sup>14</sup> Ver Janet COLEMAN, *A History of Political Thought. From Ancient Greece to Early Christianity*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000, pp. 233-234.

misma madre mítica, la Guerra de Troya, de los que tanto griegos como romanos se consideraron herederos de los dos bandos enfrentados. Los griegos reclamarían ser los descendientes de los vencedores, los legendarios reyes aqueos. Los romanos, por su parte, dirían proceder de la estirpe de Eneas, uno de los pocos miembros de la casa real troyana que sobrevivió a la ruina de Ilión<sup>15</sup>.

Roma nació, según su auto-interpretación histórica, como hija de los vencidos, una descendiente que, teniendo en cuenta la actitud cruenta de los vencedores, parecía ser el fruto de un milagro de los dioses. Sirva esta arenga de Agamenón, el general en jefe de los aliados aqueos, a su hermano Menelao —quien estaba mostrando compasión ante un rehén troyano desarmado—, como ejemplo de la visceralidad con la que éstos afrontaron esta lucha sin tregua:

Oh muelle, oh Menelao, ¿por qué eres tú tan  
solicito de los hombres? ¿En verdad lo óptimo te fue  
hecho en tu casa por los troyanos? De ellos, nadie escape,  
de hoy más, a la ruina y a nuestras manos, ni aun  
quienquiera que en su vientre la madre, siendo un joven,  
lleva; ni aun el que huye; pero todos a una perezcan los  
de Ilión, sin sepulcro y sin huella<sup>16</sup>.

El pueblo romano derivaba su existencia y su comprensión más íntima de la política de una derrota, o mejor dicho, de un exterminio. Los restos de la masacre viajarían en una azarosa travesía por el Mediterráneo hasta llegar a las tierras del Lacio,

---

<sup>15</sup> Para Hannah Arendt, “[e]sta guerra de los griegos contra Troya, que finalizó con una aniquilación tan completa de la ciudad que su existencia se ha dudado hasta hace poco, es considerada todavía hoy el ejemplo más primigenio de guerra de aniquilación”. Hannah ARENDT, “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 192.

<sup>16</sup> HOMERO, *Iliada*, versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño, edición bilingüe, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2008, libro VI, vv. 55-60, p. 103.

en busca de una nueva patria para los penates, esos dioses que protegían el hogar regio de la familia de Príamo, y que Eneas había salvado en su huida acompañado por su padre y su hijo. La fundación de Roma no se considera, por tanto, la creación de un espacio político inédito, sino más bien la refundación de una vieja ciudad destruida en un nuevo suelo donde pudiera crecer sin miedo a ser otra vez aniquilada. “De lo que se trataba, como nos dice Virgilio en la elaboración definitiva griega, siciliana y romana del ciclo de leyendas troyano, era de anular la derrota de Héctor y la aniquilación de Troya: “Otro Paris atizará de nuevo el fuego que arruinó los pináculos de Pérgamo”<sup>17</sup>.

Cuando Eneas llegue al Lacio también peleará por una mujer, Lavinia, hija del rey de los latinos. Aparece en escena una nueva Helena<sup>18</sup> que volverá a desencadenar la lucha entre dos pretendientes masculinos, entre el príncipe troyano y Turno, rey de los rútuos, uno de los pueblos del Lacio. No obstante, las consecuencias de la nueva guerra serán distintas. El recuerdo de la ruina de Troya hará que la aniquilación total del enemigo no sea la opción elegida por el sucesor de los antiguos perdedores. El hecho de que la repetición de la Guerra de Troya en la península italiana no acabe con el asesinato de los vencidos —también de sus mujeres y de sus niños—, ni con la destrucción completa de su cultura, sino con un tratado de alianza entre pueblos diferentes, permite que en Roma, según Arendt, pueda darse otra forma de entender la política, basada en el acuerdo mutuo y no en la extinción definitiva de una de las partes en pugna. Fundar una *polis* sobre la destrucción supone sentar un precedente nefasto que siempre anidará como posibilidad antipolítica en el interior de la nueva ciudad.

---

<sup>17</sup> ARENDT, “Introducción a la política”, p. 201. La cita corresponde a la *Eneida* de Virgilio, VII, 321ss.

<sup>18</sup> Sin embargo, en la leyenda romana Lavinia no está *manchada* por la culpa de un adulterio, ya que este personaje debería servir de ejemplo de las matronas romanas.

## ***Nomos y lex***

En realidad, conmemorar una fundación tan siniestra, hacer brotar los vínculos políticos mediante el goteo de la sangre de los vencidos, implica aceptar con naturalidad la ansiedad de morir violentamente en cualquier momento, hacer de la inseguridad y el miedo el origen de los espacios públicos, donde la convivencia sólo puede ser frágil porque se asienta sobre la amenaza constante: “sobre el filo de la navaja están, para todos / los aqueos, o la muy lúgubre destrucción, o el vivir”<sup>19</sup>. En palabras de Arendt, ella misma una superviviente del exterminio del pueblo judío en el siglo XX: “[l]a política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos; en la medida en que se convierte en destructiva y ocasiona la ruina de éste, se destruye y aniquila a sí misma”<sup>20</sup>.

La solución romana al ciclo de Troya, es decir, la alianza y el tratado entre pueblos anteriormente enemigos dará como resultado una concepción de la ley más amplia que el restringido *nomos* griego. La realidad es que el tratado de paz y el establecimiento de una alianza duradera entre los combatientes eran “extraños al ser griego y a su idea de lo que pertenece al ámbito de lo político”<sup>21</sup>. La innovación que supuso la *lex* romana respecto al *nomos* helénico empezaba por abrir una grieta en los altos muros de la ciudad y dejar entrar en ella a quienes no compartían las mismas banderas y estandartes. Si bien la existencia política de los griegos también tiene su origen mítico en la misma guerra de Troya, ésta no sirvió de ningún modo para que los unos se abriesen ante los *otros*, los que se situaban enfrente en el campo de batalla, que sólo merecían la aniquilación definitiva. Al contrario, los aqueos en lucha permanecían

---

<sup>19</sup> Palabras de Néstor a Diomedes tras despertar a éste de su sueño nocturno. HOMERO, *Ilíada*, libro X, vv. 173-174, p. 175.

<sup>20</sup> ARENDT, “Introducción a la política”, p. 203.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 204-205.



siempre juntos, orgullosos de su identidad, reforzando su unidad para conservar la esencia que les hacía diferentes. Y para que esta misma esencia no se escapara del recipiente, la ley griega sólo estaba pensada para ellos, los ciudadanos varones y nacidos dentro de los muros de la ciudad, excluyendo explícitamente a todo componente extraño a la misma.

En el mundo griego, la política sólo podía pensarse dentro de un conjunto cerrado, o más bien, cercado, con la intención de proteger a los de dentro de influencias externas. Un exterior que es sentido así como un afuera tan incontrolable como amenazador. Por ello era tan importante levantar una muralla, y ese mismo es el significado original de *nomos*<sup>22</sup>, el de una pared sagrada que rodea y circunscribe el espacio donde es posible hacer política<sup>23</sup>.

Sin embargo, la *lex* romana es otra cosa. Aun partiendo del mismo origen bélico, el significado latino de la ley tiene que ver con un “vínculo duradero” entre seres diferentes y que, hasta la creación de ese lazo, habían sido adversarios. Su elaboración, entonces, parece estar en clara oposición con los muros griegos del *nomos*. Una ley era, para la cultura política romana, algo que unía a los que antes estaban enfrentados, pero no mediante ninguna imposición violenta o bajo el dictado de algún poderoso, sino a través del acuerdo o el convenio mutuo. El objetivo de la *lex* no es unir a los semejantes y excluir a los diversos, sino acercar a quienes no son iguales y ofrecerles una *protección cotidiana* frente a las adversidades de una vida que será común a partir del establecimiento del vínculo legislativo.

---

<sup>22</sup> Hannah ARENDT, *La condición humana* (1958), trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2011, p. 81.

<sup>23</sup> Víctor Alonso señala al respecto que “la comparación con otros conceptos contemporáneos —polis, «pared circundante»; urbs, «círculo»; town y zaun, «valla circundante»— nos da cuenta de la influencia ateniense en la construcción de un modelo concreto de ciudadanía en occidente”. Víctor ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, p. 285. Véase también ARENDT, *La condición humana*, p. 102, nota 64. Arendt también apunta que, según Fustel de Coulanges, existía una antigua ley griega que prohibía el contacto de dos edificios, lo que nos da idea de hasta dónde llegaba el temor al extraño y la necesidad de separación en esta cultura política. Ibidem, nota 63.

El significado original de la palabra *lex* es «conexión íntima» o relación, es decir, algo que enlaza dos cosas o dos personas a las que circunstancias externas han reunido. Por consiguiente, la existencia de un pueblo, en el sentido de una unidad étnica, tribal y orgánica es completamente independiente de las leyes...Para los romanos el fin de la guerra no consistía en derrotar al enemigo o establecer la paz; una guerra terminaba satisfactoriamente para ellos sólo cuando los antiguos enemigos se convertían en «amigos» y aliados (*socii*) de Roma<sup>24</sup>.

Existe, además, otro aspecto que distingue netamente el *nomos* griego y la *lex* romana. Se trata de un rasgo que hace que Arendt defienda a la forma romana de legislación, en detrimento de las leyes de las polis griegas. Algo que, por otra parte, desmiente la “grecomanía” de Arendt, una acusación tan frecuente como injusta si leemos cuidadosamente los escritos de esta pensadora<sup>25</sup>.

Nos referimos a que la noción romana de ley pertenece al ámbito más propio de la política, al acuerdo entre partes que antes habían estado enfrentadas. A partir de la elaboración legislativa, éstas quedan ligadas en un vínculo que protege los intereses (*inter homines esse*) de ambas partes, al tiempo que establece los derechos y los deberes de cada uno de ellas configurando un espacio libre de violencia y apto para el

---

<sup>24</sup> Hannah ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 258-259.

<sup>25</sup> Estamos de acuerdo con Jacques Taminiaux cuando dice que “[i]t is indeed indubitable that Arendt elaborated her analysis of active life and her phenomenology of politics thanks to a meditation which was primarily focused on Greek sources, epic, tragic, historical, philosophical. But it would be wrong to base an accusation of Graecomania on that indubitable fact, since a careful scrutiny of her text not only reveals several strong reservations regarding the Greek concept of action, and the way the *polis* conceived of itself, but also reveals that those reservations turn to the advantage of Rome over Athens”. Jacques TAMINIAUX, “Athens and Rome”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. de Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 173.

despliegue pacífico de las experiencias políticas. “La *res publica*, la cosa pública...se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño”<sup>26</sup>.

Por su parte, la ley griega “tiene en sí misma algo *violento*, tanto por lo que respecta a su surgimiento como a su esencia”<sup>27</sup>. Para los descendientes de los aqueos que devastaron Ilión, el legislador no tenía por qué formar parte de la *polis*, podía ser un conquistador o alguien de fuera a quien se le consideraba un *experto* en este menester. A tal experto se le encargaba una legislación como a un arquitecto se le encarga el plano de un edificio o como a Fidias se le encargó esculpir las estatuas del Partenón<sup>28</sup>.

Los griegos, según Arendt, concebían al *nomos* de cada ciudad como un resultado derivado de la producción de un sabio, no de la acción libre y conjunta de los ciudadanos<sup>29</sup>. Por tanto, se trataba de un fenómeno prepolítico, anterior a la vida de la polis y que marcaba a ésta las pautas esenciales para su crecimiento futuro. Es decir, que para esta concepción, la ley será el producto del pensamiento de un legislador, “una muralla levantada y producida por un hombre”<sup>30</sup>. Con la intención, además, de separar a los unos de los otros, a ciudades diferentes entre sí o, dentro de la misma polis, a unas personas consideradas como ciudadanos de los que no tenían esta categoría:

---

<sup>26</sup> ARENDT, “Introducción a la política”, p. 206. “En Roma...la ley de las doce tablas, por muy influida que pueda estar en los detalles por modelos griegos, ya no es obra de un hombre individual, sino el tratado de dos partidos en lucha, el patriciado y los plebeyos...que requería el consentimiento de todo un pueblo, aquel *consensus omnium* al que la historia romana siempre atribuía en la redacción de las leyes «un rol incomparable»...lo específicamente legal de la normativa en el sentido romano era que en adelante un tratado, un vínculo eterno, ligaba a patricios y plebeyos”. Ibidem. En otro lugar, Arendt añade que, a partir de esta alianza entre grupos sociales, los romanos utilizarán el instrumento de las *leges* para los tratados entre aliados y también “para gobernar las provincias y comunidades que pertenecían al sistema romano de alianzas, es decir, el grupo expansivo de los *socii* romanos que constituían la *societas romana*”. ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 259.

<sup>27</sup> Ibid., pp. 207-208.

<sup>28</sup> Sobre la configuración política autónoma de las colonias griegas en el Mediterráneo que, en algunos aspectos, eran más avanzadas que las polis más antiguas, véase Cornelius CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2. *La ciudad y las leyes. Seminarios 1983-1984*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, pp. 68ss.

<sup>29</sup> Para las diferencias entre producción y acción en el pensamiento de esta autora, véase ARENDT, *La condición humana*, caps. IV y V.

<sup>30</sup> ARENDT, “Introducción a la política”, p. 207.

“esencialmente se trata de trazar fronteras y no de lazos o vínculos”<sup>31</sup>. Esta noción griega, sin embargo, no dividía sólo la cara externa de la comunidad política, sino que dejaba su impronta indeleble en el mundo interno de cada habitante de la ciudad:

La ley es aquello según lo cual la polis inicia su vida sucesiva, aquello que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*<sup>32</sup>.

### ***Platón: nomos y paranoia***

Al analizar el significado de la ley en el mundo griego, hemos visto cómo ésta hundía sus raíces más profundas en la ruina de Troya, una auténtica guerra de aniquilación, un precedente mítico y perturbador de la barbarie que se ha dado en Europa en épocas mucho más recientes. Siglos más tarde de que Homero hubiera compuesto sus poemas épicos, los ciudadanos de las poleis griegas seguían utilizándolos como los cantos que forjaron su identidad política y sus figuras heroicas continuaban batallando sin fin en el interior de cada uno de ellos.

Estamos estudiando, por tanto, actitudes y sentimientos con un poso profundo en la vida diaria de los habitantes de las antiguas ciudades griegas —no sólo en la vida de los ciudadanos, sino también la de aquellos expulsados del espacio público: niños,

---

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem. Se entiende así que Sócrates aceptara serenamente su condena a muerte por haber infringido las leyes de su ciudad. Alguien no podía ser condenado y mantener su identidad como ciudadano. Atentar contra la moral pública era un delito severamente castigado, ya que la legislación ateniese no realizaba distinciones entre preceptos legales y morales. Como apunta Janet Coleman, “[t]hese laws (*nomoi*) were not simply Athens’ ‘legal system’. The *nomoi* did not differentiate legal from moral concepts and therefore they encompassed customs and ‘a way of life’ as well as actionable misdeeds which were, at the same time, moral misdeeds. Included here was religious non-conformity”. COLEMAN, *A History of Political Thought. From Ancient Greece to Early Christianity*, p. 24.

mujeres, esclavos y extranjeros— y que afectaron a su pensamiento político, y por extensión al nuestro, si seguimos reclamándonos como herederos de su comprensión de las realidades públicas. Los efectos de configurar una identidad política desde el rol de vencedor de una guerra de exterminio pueden leerse aún en las obras de los pensadores políticos griegos. El miedo ancestral a que los augurios cambien y el ganador pierda la próxima batalla deja a éste con la sensación de una amenaza constante a su propia supervivencia. De Troya no quedaba nada, tan sólo el recuerdo de su devastación cantado por los aedos. Unos cantos capaces de conmover incluso a Odiseo, “el destructor de ciudades”<sup>33</sup>:

Y cantaba cómo lo hijos de los aqueos asolaron la ciudad una vez  
que salieron del caballo y abandonaron la cóncava emboscada. Y cantaba  
que unos por un lado y otros por otro iban devastando la elevada ciudad,  
pero que Odiseo marchó semejante a Ares en compañía del divino Menelao  
hacia el palacio de Deífobo.

Y dijo que, una vez allí, sostuvo el más terrible combate y que al fin  
venció con la ayuda de la valerosa Atenea.

Esto es lo que cantaba el insigne aedo, y Odiseo se derretía: el llanto  
empapaba sus mejillas deslizándose de sus párpados<sup>34</sup>.

El riesgo siempre presente de que cualquier polis pudiera sufrir el mismo destino cruel que Ilión es un ingrediente amargo de las recetas políticas griegas. Unas formulaciones teóricas que, en ocasiones, funcionan como proyecciones omnipotentes de angustias y temores muy hondos. No en vano Platón, “el padre de la filosofía política

---

<sup>33</sup> HOMERO, *Odisea*, trad. de José Luis Calvo, Cátedra, Madrid, 2011, Canto XXIV, v. 119, p. 385.

<sup>34</sup> *Ibid.*, Canto VIII, vv. 513-522, pp. 164-165.

de Occidente”<sup>35</sup>, acabará su vida diseñando una legislación que, más que al logos racional, responde a una ansiedad persecutoria propia de personalidades paranoicas.

En *Las leyes*, el último de sus diálogos, un Platón envejecido que ya no recurrirá a Sócrates, sino que usará el personaje del *Ateniense* —además, la acción no tiene lugar en la ciudad natal de Platón, sino en la isla de Creta—, intentará delinear un nuevo proyecto de ciudad más viable que el pergeñado anteriormente en la *República*<sup>36</sup>. En efecto, al final del Libro III, uno de los participantes de este diálogo, Clinias, anuncia que se le ha encomendado la preparación de una constitución para una nueva colonia<sup>37</sup>. Aprovechando este recurso dramático, el Ateniense se apresta a aconsejar a sus interlocutores sobre cuáles son las mejores y más virtuosas opciones para gobernar una ciudad.

Para empezar Platón advertirá que si se desea cambiar una *polis* con la “mayor rapidez y facilidad”, el mejor recurso sería que un filósofo-legislador actuase a través de un tirano: “[d]adme la ciudad sometida a un tirano. Sea este tirano joven, de buena memoria, valeroso y magnífico por naturaleza”<sup>38</sup>. A partir del poder concentrado en una única persona el éxito estaría más asegurado. O como dirá el Ateniense: las posibilidades de lograr la excelencia en política son “peores, cuanto más son los jefes; mejores, cuanto son menos”<sup>39</sup>. Platón, por tanto, parecía tener claro, a pesar del fracaso estrepitoso en sus sucesivos intentos en Siracusa, que “el mejor origen es una tiranía”<sup>40</sup>, puesto que podría eliminar las resistencias y obligar por la fuerza a toda la población a

---

<sup>35</sup> ARENDT, “Introducción a la política”, p. 164.

<sup>36</sup> El mismo Platón se había dado cuenta de la imposibilidad de ordenar una ciudad según el esquema propuesto en su *Politeia* (*República*). Ahora optará por diseñar una polis que, en su opinión, fuera más realista, sin dejar por ello de definir unos rasgos ideales. Véase PLATÓN, *Las Leyes*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002, 739b-e, 746b-d, pp. 263-264, 275-276.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 702c-d, p. 208.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 709e, p. 219.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 710d, p. 220.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 710e, p. 220.

que se sometiera a los dictados de alguien que, en definitiva, estaba actuando por *su* bien<sup>41</sup>.

### ***La noche supervisada***

La obsesión del Ateniense por evitar las disensiones y las contaminaciones foráneas, esto es, por el control de aquello que entra y sale de los muros de la polis, cristaliza en un Consejo Nocturno, un “consejo de los supervisores de las leyes”<sup>42</sup>, que Platón sitúa como el principal cuerpo administrativo para inspeccionar el cumplimiento de la ley y obligar a que ésta sea obedecida dentro de la comunidad política. Esta institución se reuniría diariamente de noche, “entre el crepúsculo vespertino y la salida del sol”<sup>43</sup>, mientras los ciudadanos descansan. Además, sus deliberaciones serán secretas, ocultas al público. La justificación que Platón ofrece para el funcionamiento legítimo de su constitución no deja dudas acerca de sus propósitos:

[H]emos convenido que el cielo está lleno de muchas cosas buenas, y en que también lo está de otras contrarias a ellas, y en que son más las que no son buenas, habrá, pues, de ser interminable, diremos

---

<sup>41</sup> A pesar de haber renunciado a la figura del filósofo-gobernante, Platón no renuncia a su idea de que el poder debe estar unido al conocimiento. Es decir, que, en definitiva, el conocimiento es poder, una fórmula que sigue muy vigente en nuestros días. “[I]nstead of the philosopher educated for political power, which had been the motif of the *Republic*, Plato advocated a philosopher-legislator who would act vicariously through the agency of a young and pliable tyrant; that is, a kind of idealized Dionysus. It was, however, the same formula of absolute power yoked to absolute knowledge”. Sheldon S. WOLIN, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Expanded Edition, Princeton University Press, Princeton, 2004, p. 45.

<sup>42</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 951d, p. 587.

<sup>43</sup> Ibidem.

ahora, la tal contienda, que hará precisa una *extraordinaria vigilancia*<sup>44</sup>.

Es decir, el filósofo griego propone la vigilancia como el instrumento político necesario en la lucha “interminable” entre el bien y el mal. Esta inclinación por la vigilancia deriva de uno de los rasgos más característicos del *self* paranoico: la percepción de ser *perseguido* por figuras externas<sup>45</sup>. Esta percepción, sin embargo, no responde a una situación real, sino a la acción inconsciente de objetos internos que atemorizan al ciudadano desde dentro<sup>46</sup>. Eso sí, el ciudadano vive su vida con una sensación *real* de amenaza, atenazado por el miedo, y dispuesto a combatir constantemente contra sus enemigos imaginarios.

El miedo a ser atacado, la comprensión delirante del mundo como un lugar repleto de maldad, o el esfuerzo desesperado de escapar a los peligros que le acechan, llevan a la conciencia despierta del ciudadano a establecer en su foro interno una dialéctica agotadora entre la compulsión a dominar su entorno y el terror a ser aniquilado de forma inminente. El paranoico se agarra con fuerza a esta visión autoimpuesta del mundo como si le fuera la vida en ello, porque, de hecho, del resultado de esta guerra depende la supervivencia de su *self*. La paranoia le ofrece un panorama lleno de certeza, unos fuertes anclajes para defenderse contra la disolución de su mundo interno. Detrás de esta construcción paranoica, se esconde el miedo terrible a la locura, a las contradicciones insalvables, a la pérdida irreparable de la *identidad* del

---

<sup>44</sup> Ibid., 906a, p. 520. Énfasis añadido.

<sup>45</sup> James M. GLASS, “Notes on the Paranoid Factor in Political Philosophy: Fear, Anxiety, and Domination”: *Political Psychology*, vol. 9, n.º 2 (1988), p. 213.

<sup>46</sup> Como señala el psiquiatra Harold F. Searles, un paranoico “lives chronically under the threat, that is, not only of persecutory figures experienced as part of the outer world, but also under the introjects which he carries about, largely unknown to himself, within him”. Harold F. SEARLES, *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*, International Universities Press, New York, 1965 [reimpresión: 2005], p. 467



ciudadano<sup>47</sup>. La cuestión es que, paradójicamente, esta salida a la estabilidad o el orden mental lo conduce directamente a un callejón sin salida, lo arroja directamente a esa locura de la que estaba intentado escapar con todas sus fuerzas<sup>48</sup>.

En *Las Leyes* Platón desarrolla idealmente un *nomos* basado en una concepción paranoica de la realidad. El filósofo parece vivir instalado en el miedo a que su ciudad sea atacada “furtivamente” haciendo uso “de la oscuridad y el engaño”<sup>49</sup>; para eso debe disponer de una férrea estructura de control con fin de prevenir actos contra “los traidores y los que arruinan las leyes disolviendo el régimen constituido”<sup>50</sup>. Esto conlleva que la vigilancia sea un estado permanente, teniendo en cuenta “la general debilidad de la naturaleza humana”, ya que estos traidores se encuentran movidos por “un malvado deseo [que] instiga de día y despierta de noche”<sup>51</sup> para cometer actos que atenten contra el orden religioso, moral y político que debe ser mantenido en la *polis*.

“Aunque son muchas las cosas hermosas que hay en la vida de los hombres, a la mayoría de ellas les es inherente una especie de maleficio que las ensucia y las corrompe”<sup>52</sup>. Y este virus suele venir de fuera, por eso Platón no escatima esfuerzos en diseñar leyes que aseguren que la virtud de sus conciudadanos no se deteriore. Para ello es necesario mantener la *unidad* en la ciudadanía y en la estructura política con el fin de mantener intacta la identidad de la *polis*, evitando, por tanto, esas ideas y prácticas que “hacen muchas ciudades de lo que era una y, llenándola de disensiones, producen

---

<sup>47</sup> GLASS, “Notes on the Paranoid Factor in Political Philosophy: Fear, Anxiety, and Domination”, p. 212.

<sup>48</sup> En palabras de Sándor Ferenczi, uno de los más discípulos más creativos de Freud, “lo que uno no ama (lo malo, lo péfido, lo que no obedece) es rechazado del consciente por una de las vías disponibles (rechazo o proyección). En la paranoia, los órganos de los sentidos corrigen durante cierto tiempo las ideas de persecución que al principio son imprecisas y ‘sin objeto’. Sin embargo, las percepciones de los sentidos y los recuerdos sucumben pronto al conectar los sentimientos de persecución con los objetos apropiados (ilusiones, alucinaciones, equivocaciones del recuerdo, etc.)”. Sándor FERENCZI, “Paranoia” (1922), en *Obras completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, tomo IV, pp. 245-246.

<sup>49</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 864c, p. 455.

<sup>50</sup> Ibid., 864d, p. 456.

<sup>51</sup> Ibid., 854a, p. 439.

<sup>52</sup> Ibid., 937d, p. 568.

rápidamente su ruina”<sup>53</sup>. En este objetivo es necesaria la colaboración activa de la ciudadanía: “Si alguno comete impiedad de palabra o de obra, que todo el que se lo encuentre pueda reprimirle dando cuenta a los magistrados”<sup>54</sup>.

### ***Piedad y alucinación vigilante***

Como el exterior es fuente de infecciones que pueden hacer enfermar la virtud y la obediencia cívica, el Consejo Nocturno debe velar para que en la ciudad no se produzcan contaminaciones extranjeras, pues “a los que están bien gobernados con leyes justas puede acarrearle el más grave perjuicio”<sup>55</sup>. Así, a quienes vengan de fuera los magistrados darán acceso a la ciudad, “vigilando, por una parte, para que ninguno de los tales forasteros introduzca innovación alguna”, y teniendo con ellos “el trato indispensable en el menor grado posible”<sup>56</sup>. Con la rara excepción de extranjeros sabios, con no menos de cincuenta años, que vengan a visitar la ciudad con la intención de aprender sobre sus leyes; en este caso, podrán ser hospedados dignamente<sup>57</sup>.

El Consejo Nocturno se compondrá de ancianos (sacerdotes y magistrados guardianes de la ley) y de jóvenes selectos, pero siempre que “a los bien reputados de entre estos jóvenes les vigilen los demás ciudadanos fijando la vista en ellos y acechándoles de manera especial, y que sean premiados si se portan bien, pero castigados con mayor dureza que nadie si resultan peores que la mayoría”<sup>58</sup>. A este consejo deben incorporarse toda persona con más de cincuenta años que hayan hecho un

---

<sup>53</sup> Ibid., 945e, p. 577.

<sup>54</sup> Ibid., 907e, p. 523.

<sup>55</sup> Ibid., 950a, p. 584.

<sup>56</sup> Ibid., 953a, p. 589.

<sup>57</sup> Ibid., 953c-d, p. 590.

<sup>58</sup> Ibid., 952b, p. 588.

viaje para aprender las leyes y costumbres de otras tierras. Su función es la de comunicar todo lo que haya visto sobre las instituciones de las ciudades que ha visitado, y “si parece haber vuelto corrompido, que no tenga trato, haciéndose pasar por sabio, con ningún joven o anciano: si obedece a los dirigentes, viva como un particular, pero si no, *que muera*, al menos si se demuestra ante un tribunal que se ha inmiscuido en lo referente a la educación y las leyes”<sup>59</sup>.

Por otra parte, el Ateniese consideraba que, en aras de establecer la constitución más perfecta posible, y teniendo en cuenta que, desgraciadamente somos imperfectos, la nueva polis debería tener siempre en mente el mito de Crono. En esos tiempos míticos y abundantes, este dios —el mismo que había destronado y castrado a su padre, Urano<sup>60</sup>, y que más tarde sería destronado por sus hijos Zeus, Poseidón y Hades— no puso a hombres para gobernar a los demás hombres, del mismo modo que nosotros no ponemos a unas cabras para que pastoreen a las demás cabras<sup>61</sup>. El dios decidió que nos gobernarán unos “genios”, unos seres más perfectos que nosotros mismos<sup>62</sup>. Por eso mismo, asegura Platón, los que aspiren al gobierno más excelente deberían seguir las enseñanzas de este mito y dejarse guiar por la razón, lo más divino que hay en el interior de nosotros mismos:

[D]ebemos imitar por todos los medios la vida que se refiere de la época de Crono, y gobernar nuestras moradas y ciudades obedeciendo pública y privadamente a cuanto hay en nosotros de inmortal, dando nombre de ley a lo dispuesto por la razón<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> Ibid., 952c-d, p. 588. Énfasis añadido.

<sup>60</sup> Sobre la castración de Urano, véase HESÍODO, “Teogonía”, en *Obras y fragmentos*, trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1990, vv. 160-182, pp. 78-79.

<sup>61</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 713d, p. 224

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Ibid., 713e-714a, pp. 224-225.

Resulta cuanto menos llamativa la capacidad de Platón para exaltar la racionalidad de sus consejos legales a partir del mito de un parricida. Esa razón divinizada deriva, una vez más, en su obra de un personaje mitológico con las rasgos de un paranoico: alguien que envidiaba el poder de su padre y que vivía sometido a las amenazas de su madre, Gea, quien le advertía de que, una vez tuviera el dominio del universo, sería también él mismo derrocado por su descendencia<sup>64</sup>.

Platón muestra, a lo largo de todo el diálogo de *Las leyes*, una profunda desconfianza hacia los hombres, sus semejantes. No puede dejar que los imperfectos se gobiernen a sí mismos, porque ello traería como consecuencia nefasta las disensiones, los antagonismos o la guerra y la ruina de una polis soñada con los ojos abiertos. Su pánico al desorden, a la disgregación de la identidad, lo arrastran, sin embargo, al furor religioso. Una piedad extremada hace que emprenda un camino de proyecciones omnipotentes, dejando de pisar el terreno común de sus conciudadanos y aspirando nada menos que a una fusión divina:

El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas: mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir<sup>65</sup>. El que haya de ser amado por este dios, es necesario que se haga a sí mismo, hasta donde alcancen sus fuerzas, semejante a él...Como consecuencia de ello entenderemos el siguiente aserto, el más hermoso y verdadero de todos, según yo creo: que para el hombre de bien, el sacrificar y asistir constantemente a los dioses con invocaciones, con ofrendas y con toda clase de religioso culto, es lo más decoroso, lo mejor, lo más eficaz para la

---

<sup>64</sup>“Pues sabía por Gea...que era su destino sucumbir a manos de su propio hijo, por poderoso que fuera, víctima de los planes del gran Zeus. Por ello no tenía descuidada la vigilancia, sino que, siempre al acecho, se iba tragando a sus hijos”. HESÍODO, “Teogonía”, vv. 463-468, p. 92.

<sup>65</sup> Aquí Platón estaría invirtiendo la sentencia del sofista Protágoras: “el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son”. El filósofo ateniense ya había hecho referencia a ella en diálogos anteriores. Ver, por ejemplo, PLATÓN, “Teeteto”, en *Diálogos*, vol. V, trad. de A. Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 1992, 152a, p. 193.

felicidad de su vida y, al mismo tiempo, lo que más particularmente se le acomoda; mientras que para el malvado resulta todo lo contrario<sup>66</sup>.

En estas líneas se recoge una piedad teñida de un terror permanente al abandono, a sufrir la intemperie de la vida sin apoyos sobrenaturales. Una polis arruinada es, a la vez, para la mentalidad griega, un espacio abandonado por los dioses. Aquí el filósofo de las ideas racionales nos recuerda al angustiado soberano Eteocles de la tragedia de Esquilo: “Rogad porque las torres nos protejan / de la lanza enemiga. ¿O es que, acaso / no es este asunto de los dioses? Dicen / que cuando una ciudad es conquistada / los dioses salen de ella y la abandonan”<sup>67</sup>.

Para Platón, los gobernantes ideales, aquellos que actúan según el modelo de los dioses que “han de regir perpetuamente el universo entero”, se asemejan, de algún modo, “a los aurigas de carros que rivalizan entre sí o los pilotos de navíos”<sup>68</sup>. Pero, quizás sea mejor, como apunta el filósofo, compararlos con los “jefes de un campamento [militar]”, o en todo caso, con “médicos prevenidos, en relación con el cuerpo, contra la guerra que promueven las enfermedades”<sup>69</sup>, lo que nos da una idea de la antigüedad de las metáforas corporales en la filosofía política occidental.

Lo que, tras el velo de una argumentación racional, nos quiere decir el *Ateniense* es que una ciudad necesita de un jefe, de un fuerte poder ejecutivo que se comporte como el general de un ejército, esto es, que extinga cualquier posible disidencia y extienda la disciplina ante la posibilidad siempre presente de que haya que enfrentarse con algún peligro que arruine la polis o que la lleve a la tan temida disolución. El orden de la ciudad debe, ante todo, imitar al del cosmos:

---

<sup>66</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 716c-e, p. 229.

<sup>67</sup> ESQUILO, “Los siete contra Tebas”, en *Tragedias completas*, trad. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 2009, p. 113.

<sup>68</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 905e, p. 519.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 905e, pp. 519-520.

[E]l que se ocupa del universo tiene todas las cosas ordenadas con miras a la preservación y a la virtud del total, mientras que cada una de las partes de éste se limita a ser sujeto u objeto, según sus posibilidades, de lo que le sea propio. Y cada una de estas cosas, hasta en la más pequeña escala, tiene en cada acto o experiencia unos regidores<sup>70</sup> encargados de realizar un perfecto acabamiento incluso en la más mínima fracción<sup>71</sup>.

El delirio paranoico de este pensador a la hora de diseñar una polis acorde con sus ideas sobre el bien común y la virtud ciudadana suponía, como vemos, la exaltación de un *logos* persecutorio disfrazado de racionalidad. Pero, aún más, la sumisión de la política a un *nomos* establecido prepolíticamente por un legislador inspirado en el cosmos divinizado delata, asimismo, una profunda desconfianza en la capacidad creativa del ser humano. O en otras palabras, las leyes de Platón —en este aspecto, un verdadero *tradicionalista* griego— constituían un cercado en el que tener encerrada y vigilada la imaginación política de los ciudadanos.

Por estos motivos, no puede dejar de inquietarnos y de provocarnos desazón que reconocidos helenistas celebren la vitalidad de este *nomos* paranoico en nuestros días:

Los académicos se dispersaron por la Hélade ayudando a redactar constituciones de acuerdo con los principios de nuestro diálogo; las legislaciones helenísticas, muy inspiradas en Platón, transmitieron sus principios jurídicos a Roma y, por tanto, a nosotros; nuevas instituciones copiadas también de esta obra, como la efebía ática, alcanzaron plena realización...y, en fin, ¿qué otra cosa es nuestra escuela, nuestra

---

<sup>70</sup> El término griego original es *árchontes* que, más tarde, servirá a los gnósticos para designar a las potencias malvadas con las que el Demiurgo controla nuestro mundo terrenal.

<sup>71</sup> Ibid., 903b, p. 515.

Universidad —música para las almas y gimnástica para los cuerpos— de los planes de enseñanza trazados en primer término por el filósofo ateniense? Así, *Las leyes* siguen viviendo entre nosotros<sup>72</sup>.

### ***El todo y las partes***

A pesar de que, como hemos expuesto antes, los conceptos de ley griegos y romanos diferían sustancialmente en su origen y en sus efectos, y a pesar también de que el gnosticismo surgirá en las provincias orientales de la *societas* romana, la cultura política y legal que predominaba en aquellas tierras y en aquellos habitantes era principalmente helénica. En ellos destacaba una visión de la política que tanto a nivel macroscópico como microscópico era deudora de la concepción amurallada del *nomos*. Si bien la *lex* romana ha tenido una profunda influencia en la práctica legal y judicial en Occidente a lo largo de los siglos, el pensamiento filosófico-político ha seguido discurriendo tras el ideal griego, con profundas implicaciones para el entendimiento del ciudadano y su posición en la ciudad. Arendt es tajante al respecto:

The Roman influence remained strong in the strictly legal tradition; in the philosophical tradition of political thought, it remained as uninfluential as other Roman experiences<sup>73</sup>.

Incluso un abogado romano de enorme prestigio como Marco Tulio Cicerón (106-43 a. e. c), a la hora de escribir sus tratados sobre temáticas filosóficas —y que se

---

<sup>72</sup> José Manuel PABÓN y Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO, “Introducción”, en PLATÓN, *Las Leyes*, p. 19.

<sup>73</sup> [La influencia romana permaneció fuerte en la tradición legal estrictamente; en la tradición filosófica de pensamiento político, permaneció tan poco influyente como otras experiencias romanas]. Hannah ARENDT, “The Great Tradition I. Law and Power”: *Social Research*, vol. 74, n.º 3 (2007), p. 720.

apartaban de su labor cotidiana en las magistraturas o como defensor o acusador en los litigios de sus conciudadanos—, suscribirá una idea del mundo que tiene su origen en las *nomoi* platónicas. Cicerón, como parte de la élite dirigente de la República romana, había sido educado en griego, e incluso profundizó sus estudios filosóficos y retóricos en Atenas, que aún continuaba siendo el gran centro intelectual del imperio<sup>74</sup>. En la siguiente cita, podemos comprobar cómo los hijos de los conquistadores cayeron cautivos de las ideas de la tierra conquistada:

Existe una naturaleza capaz de abarcar y de proteger al mundo en su conjunto, y ésta no carece, desde luego, de sensación o de razón; porque toda naturaleza que no se encuentra aislada y que no es simple, sino que está en unión y conexión con lo demás, necesariamente ha de albergar en sí algún tipo de *principio rector*, como lo es la mente en el caso del hombre (y algo similar a la mente en el caso de la bestia), lugar en el que se origina su apetito por las cosas...digo “principio rector”, por lo demás, a lo que los griegos llaman *hegemonikón*; nada más eminente que éste puede o debe haber dentro de cada especie...Vemos, por lo demás, que hay partes del mundo en las que se albergan sensación y razón (y es que *no hay nada en todo él que no forme parte de la totalidad del mismo*); por tanto, necesariamente se albergarán estos atributos en la parte en que lo hace el principio rector del mundo, y, además, con mayor penetración y magnitud. Por lo que el mundo será necesariamente sabio, y la naturaleza, que mantiene con su abrazo todas las cosas, destacará gracias a la perfección de su

---

<sup>74</sup> COLEMAN, *A History of Political Thought. From Ancient Greece to Early Christianity*, p. 248.



razón; por ello, *el mundo será un dios*, y todo su poder se preservará gracias a su propia naturaleza divina<sup>75</sup>.

Leemos aquí cómo el estoicismo de Cicerón sigue el argumento de *Las Leyes* pero se atreve a dar un paso más allá. Si en el último diálogo platónico era un dios el que ordenaba el mundo a través de regidores (*árchontes*), ahora es directamente el mundo (*kósmos*), dotado de un *principio rector*, similar a la mente en el hombre, el que se transforma en una divinidad.

Cicerón concibe también al hombre como una parte imperfecta del mundo. Aun así, también este ser imperfecto estaría gobernado por una mente racional. Con mayor motivo, dirá el escritor romano, “el mundo, ya que *ha llegado a abarcarlo todo y no hay cosa alguna que no se albergue en él*, tiene que ser perfecto en todos los aspectos. Por tanto, ¿cómo puede faltarle a él lo mejor que existe? Pero no hay nada mejor que la mente y la razón, luego no pueden faltarle al mundo estas cosas”<sup>76</sup>. Puesto que, siguiendo la doctrina platónica, la parte es inferior al todo y su vida responde a los intereses del mismo<sup>77</sup>, ese cosmos, que es perfecto de por sí, debe tener una racionalidad también perfecta. Adorando la perfección de un *logos* que ordena y gobierna todos los

---

<sup>75</sup> Marco Tulio CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. de Ángel Escobar, Gredos, Madrid, 1999, libro II, cap. 11, pp. 185-186. Énfasis añadido.

<sup>76</sup> Ibid., libro II, cap. 14, p. 190. Énfasis añadido.

<sup>77</sup> Platón ya señalaba que las partes deben estar ordenadas en virtud de la totalidad. En lo que respecta a un hombre cualquiera, una simple parte del cosmos, Platón le dirá. “Pues bien, una de estas porciones es la tuya, ¡necio de ti!, que tiende hacia el todo y a él mira siempre, aún siendo tan pequeña como es; pero lo que pasa es que tú no comprendes, en relación con esto mismo, que no hay generación que no se produzca con miras a aquello, para que haya una realidad feliz en la vida del todo, y que la generación no se produce en interés tuyo, sino que eres tú el nacido en beneficio de ello...no sabes que lo que hay en ti de más conveniente para el todo resulta serlo también para ti en virtud de la comunidad de vuestra generación. Y puesto que el alma, unas veces unida a un cuerpo y otras a otro, está constantemente sometida a toda clase de cambios...[unos a mejor, otros a peor]...y todo ello de acuerdo con lo más adecuado a cada uno de ello, con el fin de que obtengan el destino que les corresponda”. PLATÓN, *Las Leyes*, 903c-d, pp. 515-516.

espacios internos del ser humano, se llega con Cicerón a la divinización de un mundo considerado sabio y virtuoso<sup>78</sup>.

Si a través de implacables silogismos se ha logrado crear una divinidad cósmica exenta de imperfecciones, ¿qué papel debe interpretar el ser humano en toda esta representación gigantesca? El recinto donde tiene que moverse, respirar, amar o soñar es tan inmenso que no hay escapatoria posible. No hay en la interpretación ciceroniana un más allá al que interrogar por los sin sentidos de la vida o al que dirigir nuestros anhelos e inquietudes más hondas. Por ningún lado encontraremos tampoco un recipiente ni externo ni interno que se haga cargo de nuestras angustias. Todo lo que existe está ahí fuera, es racional y medible o contrastable; apto para ser captado por la mente, un dispositivo microscópico, que no es sino una miniatura de las lentes macroscópicas propias de la sabiduría perfecta del cosmos.

Entonces, por un lado, se nos dice que el ser humano es imperfecto, es sólo una ínfima parte de la totalidad cósmica. Un universo que es, al mismo tiempo, un mecanismo integrado donde las partes deben reconocerse a sí mismas como tales y aceptar su posición subordinada en aras de la “realidad feliz de la vida del todo”<sup>79</sup>. Esto también implica que esta devoción cósmica deja al ser humano en una posición de *sometimiento* a la perfección del universo, a esta fuente inagotable de la virtud y del conocimiento.

No obstante, a la vez que el ser humano debe vivir sometido al orden del cosmos, no es una parte más de dicho orden divinizado. De hecho, comparte con el cosmos un rasgo de identidad esencial: la posesión de una mente racional. Tanto la parte

---

<sup>78</sup> “[N]o hay nada más perfecto que el mundo y nada mejor que la virtud; por tanto, la virtud es una característica del mundo. Pero la naturaleza del hombre no es perfecta, y, sin embargo, se produce virtud en él, así que ¡cuánto más fácilmente en el mundo! Luego hay virtud en el mundo; por tanto, el mundo es sabio, y, en consecuencia, un dios”. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, libro II, cap. 14, pp. 190-191.

<sup>79</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 903c, p. 515.

como el todo disponen del mismo “principio rector”, lo que supone que los humanos pueden y deben adecuar su acción y su pensamiento según el ejemplo perfecto del universo.

Y es que atinadamente dice Crisipo que, así como la funda se creó para el escudo, y la vaina, por su parte, para la espada, así todas las demás cosas —aparte del mundo— se crearon para otras, como las cosechas y los frutos que la tierra cría para los animales, y como los animales, por su parte, para los hombres (como el caballo para transportar, el buey para arar, el perro para cazar y proteger). *El propio ser humano, por su parte, se originó para contemplar e imitar el mundo*; no es perfecto en modo alguno, pero sí una especie de porción de lo perfecto<sup>80</sup>.

### ***Atenas: un modelo perenne***

Esta doctrina estoica de la grandeza del cosmos ordenado tenía sus raíces en los escritos clásicos de Platón y Aristóteles. Sin embargo, la realidad social y política de las ciudades griegas en las que surgió era ya un vago recuerdo para los ciudadanos de la Antigüedad tardía. El modelo ideal de la devoción cósmica era Atenas, la polis clásica, en la que el ciudadano no sólo dependía del todo para desarrollar su vida pública y privada, sino que, como parte del todo, su acción era fundamental para mantener vigente el orden de la polis. El ciudadano sentía que la polis era una proyección ampliada de su mundo interno<sup>81</sup>. Aunque no fuera concebida como una creación propia<sup>82</sup>, el ciudadano

---

<sup>80</sup> CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, libro II, cap. 14, p. 190. Énfasis añadido.

<sup>81</sup> PLATÓN, *La República*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002, 368d-e, p. 138.

se sentía cómodo como integrante de la polis, una institución que le ofrecía la posibilidad de vivir una buena vida, pues le aseguraba una conciencia de identidad y protección frente a las adversidades<sup>83</sup>. En cierto sentido, la ciudad griega y sus ciudadanos se pertenecían mutuamente. Como afirmaba orgullosamente el ateniense Tucídides (c. 460 – 396 a. e. c.), “una ciudad son sus hombres y no unos muros ni unas naves sin hombres”<sup>84</sup>.

En los territorios helenizados de Oriente Medio, y ya en los primeros siglos de la era cristiana, este sentimiento de pertenencia y de identidad con los espacios públicos más próximos a la ciudadanía había quedado muy erosionado<sup>85</sup>. Ahora las autoridades políticas quedaban muy alejadas, fuera de la vista y del oído del ciudadano corriente, que lo más cerca que estaba del poder político era contemplando una estatua, es decir, el cuerpo petrificado de algún emperador o de un monarca local aliado del Imperio. La personificación del poder se irá consolidando bajo la dominación romana, al tiempo que los emperadores irán adquiriendo una veneración religiosa. La monarquía se irá transformando en un culto, y como todo culto espiritual, éste se irá llenando paulatinamente de simbología y de liturgia. Unas prácticas que, a la postre, resultaron

---

<sup>82</sup> De hecho, esta resistencia a reconocer la posibilidad de una creación *ex-nihilo* sigue siendo uno de los grandes tabúes de la tradición filosófica occidental desde los griegos. Véase Cornelius CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución* (1975), Tusquets, Barcelona, 1989, pp. 55-56. Véase también Cornelius CASTORIADIS, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 94.

<sup>83</sup> No sólo se incluía en esta concepción a los ciudadanos varones adultos: “Ya que toda la familia es una parte de la ciudad, y éstos son asuntos de la familia, y como hay que observar la virtud de la parte en relación a la virtud del conjunto, es necesario educar tanto a los hijos como a las mujeres en relación con el régimen de gobierno, si es que importa que los hijos sean decentes para una ciudad decente”. ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Tecnos, Madrid, 2004, 1260b, p. 149.

<sup>84</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de Antonio Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1989, VII, 77, p. 599.

<sup>85</sup> Ya desde el período posterior a las conquistas de Alejandro Magno, [t]he kind of political activity...was very different from that of the days when the Greek polis was really independent...for many reasons, ranging from the search for greater security to the creation of new civic values, the cities of the hellenistic world were compelled to change the pattern of public life”. Frank W. WALBANK, *The Hellenistic World*, Revised Edition, Harvard University Press, Cambridge, 1992, pp. 141-142.

muy útiles para acercar la autoridad a unos sujetos políticos muy alejados de los centros de decisión<sup>86</sup>.

El efecto de las escuelas cónicas y epicúreas en la cultura política helenística había sido el de disolver los vínculos estrechos entre el ciudadano y la polis. El pensamiento postaristotélico había servido para romper el cordón umbilical<sup>87</sup> que unía a las personas con la ciudad en la que habían nacido y pasaban su vida<sup>88</sup>. El estoicismo que, a pesar de su origen griego, pasaría a convertirse en una especie de corriente filosófica oficial del Imperio romano, elaboró su devoción cósmica o universalista cuando el sentimiento de extrañamiento entre los ciudadanos y sus gobernantes estaba ya muy asentado. Algo que, por lo demás, resultaba apropiado para la realidad megapolítica de la administración romana: “the Stoic model of a universal society, built on a fine contempt for the parochialisms of race, class, and nation, appeared to coincide nicely with the Roman world-state”<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> WOLIN, *Politics and Vision*, p. 69.

<sup>87</sup> Homero describe cómo en los enfrentamientos entre aqueos y troyanos, los guerreros de cada bando portaban consigo unos escudos que, en la traducción que manejamos, son adjetivados como “umbilicados”, sugiriéndonos quizá una relación muy honda, casi maternal, entre ese instrumento de protección y su portador: “Y ellos [aqueos y troyanos], cuando encontrándose a un mismo sitio vinieron, / chocaron junto escudos y junto lanzas y ánimos de hombres / de coraza de bronce, y los umbilicados escudos / pegaron uno a otro, y se alzó mucho el fragor del combate”. HOMERO, *Ilíada*, libro VIII, vv. 60-63, p. 133.

<sup>88</sup> Para una descripción del proceso de pérdida de compromiso político en el cinismo y el epicureísmo puede consultarse WOLIN, *Politics and Vision*, pp. 70 y ss. André Laks y Malcom Schofield abren su libro sobre este tema señalando que “[t]hese intellectual postures have sometimes been seen as appropriate and indeed inevitable responses to the decline of the polis in the age of the Hellenistic kingdoms: no polis, no political philosophy”. André LAKS and Malcolm SCHOFIELD (eds.), “Introduction”, en *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 1.

<sup>89</sup> [El modelo estoico de una sociedad universal, construido sobre un fino desprecio por los provincianismos de la raza, la clase o la nación, parece coincidir bien con el estado-mundo romano]. WOLIN, *Politics and Vision*, p. 74. Wolin añade que “Stoicism became the natural complement to Rome only when that society had become so exhausted by internal conflicts and distended by imperial conquests that it had lost the basic determinants of a political community” [El estoicismo se convirtió en el complemento natural de Roma solo cuando la sociedad se había vuelto tan agotada por los conflictos internos y tan expandida por las conquistas imperiales que había perdido los rasgos básicos de una comunidad política]. Ibid., pp. 74-75.

### ***Una sociedad cansada***

En el siglo II e. c. nos encontramos con un nuevo mundo político, tan occidental como oriental, que aunque se regía por un derecho romano internacional, aún pensaba y suspiraba en griego. Atenas, como ya hemos apuntado antes, seguía siendo un centro intelectual de primer orden, donde se cultivan la filosofía y la retórica muchos siglos después de su época dorada. Platón o Aristóteles son figuras de un pasado lejano en términos cronológicos, pero su influencia o al menos su prestigio continuaba atrayendo a jóvenes que, desde los más diversos puntos del Imperio, acudían a Atenas a formarse en las artes de la oratoria y en la dialéctica de los filósofos.

Uno de ellos es el sirio Luciano de Samosata (125-181 e. c.) quien se instala en Atenas alrededor del año 165. En un primer momento, parece que Luciano intenta ganarse la vida con las habilidades retóricas que había aprendido en ciudades como Antioquía y, más tarde, en Roma<sup>90</sup>. Esto le serviría para desempeñar el oficio de abogado y conferenciante en continuos viajes por la ribera del Mediterráneo. Sin embargo, cuando llega a Atenas se ha desengañado de la retórica y, durante su estancia en la capital griega, también terminará haziado de la filosofía.

Probablemente, Luciano había sido educado en una tradición teórica que defendía que el perfecto orador debía ser un “vir bonus dicendi peritus”, es decir, un hombre bueno, honrado, que sabe decir, usando la afortunada expresión que el rétor Marco Fabio Quintiliano (c. 35-95 e. c.) había tomado de Marco Porcio Catón (234-149 a. e. c.)<sup>91</sup>. Más aún, si una causa era injusta, la retórica no estaba allí para defenderla<sup>92</sup>,

---

<sup>90</sup> En un pequeño opúsculo autobiográfico cuenta que rechazó seguir la tradición familiar de ser escultor y se decantó por la educación y la retórica. Ver LUCIANO, “El sueño o Vida de Luciano”, en *Obras*, vol. II, trad. de José Luis Navarro González, Gredos, Madrid, 1988, pp. 151-160.

<sup>91</sup> Esta frase aparece en Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, 12 libros repartidos en cinco tomos, traducción y comentarios de Alfonso Ortega,

señalaba también el hispanorromano Quintiliano para quien este “ars bene dicendi” (arte de decir bien) no tendría como fin ni la persuasión para justificar acciones inmorales o delictivas ni la adulación del poderoso. La retórica perfecta no podría darse sin una justicia consumada<sup>93</sup>. Al contrario de lo que actualmente se entiende, no era una refinada elocuencia lo que debería caracterizar al orador, antes bien “lo más importante y de mayor grandeza es precisamente el ser un *vir bonus*”<sup>94</sup>.

Precisamente eso cuenta Luciano que fue lo que le impulsó a decantarse por la oratoria y la docencia entre otras opciones vitales. Una Retórica personificada, “su porte era decoroso, y su vestido bien arreglado” le convence de que debe seguirla para embellecer su espíritu, “precisamente lo que es más importante de ti”, con los “más excelentes adornos: con sensatez, justicia, piedad, bondad, moderación, inteligencia, constancia, amor por lo bello y pasión por lo más sublime”<sup>95</sup>.

El rétor sirio se encuentra en Atenas con una ciudad que se resiste a perder el esplendor de antaño, pero cuyas escuelas filosóficas se encuentran, a sus ojos, en plena decadencia. Por ello las satiriza en un opúsculo titulado “Subasta de vidas”, donde Zeus y Hermes hacen que grandes nombres de la filosofía como Heráclito, Pitágoras, Sócrates o Diógenes sean vendidos al mejor postor que, como no podía ser de otro modo, son también los más adinerados<sup>96</sup>. La intención de Luciano no sería tanto burlarse de la filosofía en sí, sino de personajes de su tiempo que se autoproclamaban filósofos y llevaban una vida que poco o nada tenía que ver con las virtudes que enseñaban a la élite social y política de su época.

---

Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997-2001, Libro XII. 1, 1. Citado en ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, p. 176.

<sup>92</sup> “Ubi inusta causa est, ibi rhetorice non est”. QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, Libro II. 17, 31. Citado en Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003, p. 24.

<sup>93</sup> Ver al respecto ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 318.

<sup>94</sup> QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, Libro XII. 1, 1. Citado en ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, p. 176.

<sup>95</sup> LUCIANO, “El sueño o Vida de Luciano”, 6, 10, pp. 154, 156.

<sup>96</sup> Ver LUCIANO, “Subasta de vidas”, en *Obras*, vol. II, pp. 30-53.

Sea como fuere, esta obra tuvo que generar una polémica notable en Atenas, hasta el punto que Luciano tendrá que escribir otro pequeño diálogo titulado “El pescador o los resucitados” con el que pretendía aclarar su crítica sin por ello dejar de ridiculizar a las escuelas filosóficas de su época. Esta nueva obra comienza con un Sócrates gritando iracundo: “Pega, pégale al maldito con piedras a montones”<sup>97</sup>; y con Platón, Aristóteles, Diógenes o Epicuro secundando el linchamiento ordenado por el maestro. Parresiádes —el personaje que funciona como alter ego de Luciano— logra a duras penas frenar el ansia vengadora de los filósofos resucitados recordándoles que no es propio de tan sabios hombres condenar a otro sin un previo juicio que dirima las graves acusaciones que se vierten sobre él.

Ese *buen juicio*, a propuesta del mismo Parresiádes (“el hijo de Parresía” —esto es, del decir franco, sincero y sin tapujos—), debería estar presidido por Filosofía. Ésta, sin embargo, pide que la acompañen como jueces auxiliares la Virtud (*Areté*), la Justicia (*Dikaiosyne*), la Prudencia (*Sophrosyne*) y la Educación (*Paideia*). También acabará uniéndose al tribunal, con reticencias, la Verdad (*Aletheia*), quien pedirá estar arropada en su labor por Libertad (*Eleuthería*) y Sinceridad (*Parrhesía*). Parresiádes, no obstante, considera “imprescindible”, como persona formada en una tradición retórica, que la Verdad no decida nada sin contar con la ayuda de la Comprobación (*Elenkhós*) y la Demostración (*Epídeixis*), ingredientes necesarios de un juicio con las debidas garantías para el acusado<sup>98</sup>.

En su alegato de defensa, Parresiádes habla de su pasado como rétor, una ocupación que habría decidido dejar atrás, asqueado por una práctica que dejaba en muy mal lugar las enseñanzas que vinculaban la retórica con la honradez y la moderación:

---

<sup>97</sup> LUCIANO, “El pescador o los resucitados”, en *Obras*, vol. II, 1, p. 54.

<sup>98</sup> Ver *ibid.*, 16-18, pp. 65-57.



[E]n cuanto comprendí lo imprescindibles que resultan para quienes ejercen la oratoria toda una serie de aspectos desagradables, engaño y mentira, osadía, gritos, follones y mil cosas por el estilo, me aparté de todo ello y, ávido de cosas bellas, me pareció bien echarme en tus brazos, Filosofía, por el resto de mi vida<sup>99</sup>.

No obstante, con tal viraje en su orientación vital y profesional Luciano/Parresiades no había logrado el resultado deseado. Lo que se había encontrado entre los filósofos de la Atenas del siglo II e. c. no tenía nada que ver con esos maestros de la época clásica. Ahora, por el contrario, abundaban los impostores “que no sentían amor por la filosofía”<sup>100</sup>. Mientras enseñan en público el desprecio por la fama, la riqueza o los placeres terrenales, así como la tranquilidad y la mesura en la toma de decisiones, su comportamiento cotidiano desmiente flagrantemente tales doctrinas:

Todo eso lo van enseñando por dinero y miran pasmados a los ricos y se quedan con la boca abierta ante el dinero, más irritables que los perrillos, más cobardes que las liebres, más lisonjeros que los monos, más indómitos que los burros, más ladrones que los gatos, más peleones que los gallos<sup>101</sup>.

Por supuesto, concluye Parresiades, esto los deja en ridículo ante sus oyentes más críticos e inteligentes, al tiempo que “los ciudadanos de a pie que están allí, como es natural, se ríen y sienten una aversión total hacia la filosofía”<sup>102</sup>. Parresiades, tras esta declaración, será absuelto de sus cargos y obtendrá el perdón de los venerables filósofos

---

<sup>99</sup> Ibid., 29, p. 74.

<sup>100</sup> Ibid., 31, p. 75.

<sup>101</sup> Ibid., 34, p. 77.

<sup>102</sup> Ibid., 34, pp. 77-78.

resucitados. El opúsculo acaba con una escena bufa en la que los filósofos de la ciudad son “pescados” con un anzuelo cuyo cebo son higos y oro, y arrastrados hasta la Acrópolis, lugar donde se celebró el juicio, y donde la Filosofía y sus insignes ayudantes darán su merecido a la gran cantidad de impostores que manchan su honorabilidad<sup>103</sup>.

La conclusión de Luciano no puede ser más amarga. Por un lado, dibuja a una retórica prostituida<sup>104</sup> que ha despreciado las enseñanzas de maestros que, como Quintiliano, unían su práctica a la honradez y la justicia. La dialéctica filosófica, igualmente, habría devenido una retorcida impostura intelectual que, además, volaría tan alto que habría olvidado sus raíces en la vida común de los ciudadanos y su relación con las preocupaciones cotidianas de la *polis*<sup>105</sup>. El resultado aciago es una *sociedad cansada* tanto de la una como de la otra<sup>106</sup>. Los ciudadanos se mostraban hastiados de mascaradas que ocultaban un vacío de enseñanzas nuevas que respondieran

---

<sup>103</sup> Ver *ibid.*, 47-52, pp. 85-89.

<sup>104</sup> En otro diálogo, también en forma de juicio, Luciano dice sentirse ultrajado cuando su antigua mujer, la retórica, “maquillada...al modo de una hetaera”, se dejaba seducir por “amantes embriagados que venían a rondarla” hasta el punto de que “perdía la compostura y se amancebaba con ellos”. LUCIANO, “Doble acusación o los tribunales”, en *Obras*, vol. II, 31, p. 116.

<sup>105</sup> Del diálogo de corte filosófico, al que Luciano imita en sus obras satíricas, este autor dirá: “Cuando lo tomé a mi vera, aún resultaba antipático a la mayoría y fastidioso por la sucesión constante de preguntas, y por eso justamente parecía hacerse acreedor a un cierto respeto, pero en absoluto entretenido o capaz de resultar atractivo para la mayoría. En primer término, lo acostumbé a caminar con los pies en el suelo, al modo de los hombres; después, limándole toda su mugre y forzándole a sonreír, conseguí hacerle más grato a los espectadores”. *Ibid.*, 34, pp. 118-119.

<sup>106</sup> En su introducción a la recopilación de las obras de Luciano, José Alsina realiza un recorrido acerca de los rasgos políticos, sociales y culturales que caracterizaron al siglo II y que influyeron en los temas satíricos de este autor. El panorama que dibuja es paradójico: al tiempo que el imperio romano alcanza su máxima extensión geográfica, nos encontraríamos con un descenso acentuado de la natalidad con el consiguiente envejecimiento de la población. Además, tanto la religiosidad tradicional griega y romana como la retórica y la filosofía estarían dejando de poseer atractivo para la población, que se decantaría paulatinamente por cultos y doctrinas orientales. El cansancio de la tradición clásica provocaría que la filosofía se llenara de elementos místicos y que la superstición viviera un gran apogeo. Ver José ALSINA CLOTA, “Introducción general”, en LUCIANO, *Obras*, vol. I, Gredos, Madrid, 1981, pp. 11-15. Por otra parte, Michel Foucault (1926-1984) también realiza una interesante lectura de “El pescador o los resucitados” de Luciano, que incide en el desprestigio de la retórica y la filosofía en el siglo II e. c., y en cómo este rechazo popular ayudó a la expansión del cristianismo, ver Michel FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, pp. 313-315.

a sus verdaderas inquietudes. Un vacío que intentarán llenar doctrinas que llegan desde oriente con seductoras promesas de salvación ultraterrena.

### ***El lugar de cada uno en el mundo***

La enorme expansión del escenario político no alteró, sin embargo, la doctrina clásica del todo y las partes. Pero ésta sí dejó inevitablemente de dar cuenta de la situación cotidiana de un ciudadano que habitaba una nueva polis ampliada hasta casi todo el mundo conocido. Ahora esa gran ciudad será nada menos que el cosmos, y ser ciudadano del universo, un *cosmopolita*, no sólo será una aspiración filosófica sino una realidad que podía abrumar a unos seres humanos sin referencias más cercanas.

Epícteto (55-135 e. c.), ese filósofo griego nacido esclavo que llegaría a ser un venerable ciudadano romano, actuará como portavoz de esta actitud que, aun tras los muchos siglos transcurridos, sigue siendo en nuestra época de *redes* globales “una especie de religión de los intelectuales”<sup>107</sup>:

[Q]uien haya captado la administración del mundo y haya comprendido que «lo principal y lo más importante y lo que contiene todo lo demás es ese conglomerado que procede de los hombres y de la divinidad — de ella vino a parar la simiente...a todo lo engendrado y nacido sobre la tierra, y especialmente a los seres racionales, porque sólo ellos por naturaleza participan de la relación con la divinidad ligados a ella por la

---

<sup>107</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 269.

razón»<sup>108</sup>, ¿por qué no va a decir que es ciudadano del mundo? ¿Por qué no que es hijo de la divinidad?<sup>109</sup>

Así, a los hombres y mujeres del Imperio se les proponía alegremente que se integraran en el cosmos como partes de un todo omnipotente, teniendo ellos en su interior un componente también divino, un *logos* que los emparentaba con un universo sabio e infinitamente virtuoso. En el fondo, estas declaraciones deberían sonar como las órdenes de un director de escena en un montaje teatral de proporciones gigantescas. Al fin y al cabo, la principal misión del ciudadano sería a partir de ahora la representación lo más fiel posible de su rol en la sociedad, un rol predeterminado por la providencia cósmica.

“Hacer cada uno su papel”, éste era el lema del estoicismo<sup>110</sup>. La verdad era el asunto de los gobernantes y de los expertos que sabían interpretar los movimientos celestes y su conexión íntima con un mundo interno empequeñecido hasta confundirse con el *logos*, con las capacidades racionales y locutoras del ciudadano. Al interpretar una actuación que debería durar toda su vida, el ciudadano había de interactuar con sus semejantes “como si” sus actos y pensamientos tuvieran importancia real en el devenir del universo<sup>111</sup>.

La analogía entre el cosmos y el ciudadano hace que éste se encuentre en medio de un desvarío en el que ha perdido por completo el control de su vida. La ascensión vertiginosa de la *polis* al cosmos en la civilización helenística dejaba desorientados, y un tanto abandonados, a individuos para los que el gobierno de sus vidas aparecía impuesto nada menos que por la fuerza de las estrellas.

---

<sup>108</sup> Como puede observarse, en estas líneas Epícteto repite el conocido argumento estoico ya propuesto por Cicerón acerca del parentesco racional entre el cosmos y el ser humano.

<sup>109</sup> EPÍCTETO, *Disertaciones por Arriano*, trad. de Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 1993, libro I, 9, p. 83.

<sup>110</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 268.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

El sentimiento de indefensión ante estas energías descomunales, que debían, además, soportarse pasivamente, estaba llamado a producir un terremoto en el plano de las creencias. La protesta se elevará a los cielos, será un grito desesperado con los adornos de la filosofía griega y de las nuevas corrientes religiosas orientales, y se llamará gnosticismo.

### ***La gran negación***

“La actitud gnóstica es principalmente negación”<sup>112</sup>, así de categórico se pronunciaba Henri-Charles Puech (1902-1986), historiador francés y especialista en los movimientos gnósticos. Sin embargo, cuando un lector actual quiere aproximarse a estas formas de pensamiento y religiosidad de la Antigüedad tardía se da cuenta de que, tanto los filósofos paganos como los primeros intelectuales del cristianismo, se afanaron constantemente en negar radicalmente las explicaciones que sobre la divinidad, el mundo, el tiempo o la situación del hombre en el mundo ofrecían estos pensadores heterodoxos.

Plotino (205-270 e. c.), un destacado filósofo neoplatónico, se mostraba indignado por las enseñanzas gnósticas que predicaban la maldad del orden cósmico. Éstas suponían una auténtica blasfemia para su idolatrado *logos* helénico, origen, desde su punto de vista, de todas las bondades de una civilización que estaba llegando a su fin:

Negando cualquier honor a esta creación y a esta tierra, pretenden que una nueva tierra fue creada para ellos, hacia la cual partirán desde aquí.... *Denigran a este Todo... y a su legislador*, e identifican al demiurgo

---

<sup>112</sup> Henri-Charles PUECH, “La gnosis y el tiempo” (1952), en *En torno a la Gnosis I*, p. 268.

con el Alma, y le atribuyen las mismas pasiones de las almas particulares...Se les debería instruir, si es que tuvieran la gracia de aceptar ser instruidos, sobre la naturaleza de estas cosas, de modo que desistieran de mofarse frívolamente de aquello que merece ser honrado...Este cosmos es también de Dios y mira hacia él...Así pues, *el que formula reproches a la naturaleza del mundo desconoce en realidad lo que hace y hasta dónde alcanza su atrevimiento*...No es, desde luego, un hombre bueno aquel que desprecia el mundo, a los dioses y todas las bellezas que se dan en él...¿Cómo puede ser *piadoso* el que afirma que la providencia no llega a tocar este mundo, ni otra cosa cualquiera?...¿Quién de estos insensatos que se eleva demasiado alto muestra la ordenación y la prudencia del universo?

Si los hombres tienen más valor que el resto de los animales, mucho más valor que ellos tienen todavía los cuerpos del cielo, ya que se encuentran en el universo no en condición de tiranos sino para procurarles orden y dignidad....*Las almas de los astros son mucho más inteligentes y más buenas que las nuestras e, igualmente, guardan más relación con los seres inteligibles*<sup>113</sup>.

Un heresiólogo cristiano como Hipólito de Roma (c. 170-236 e. c.) denunciaba, a su vez, las doctrinas gnósticas por estar contaminadas de paganismo, aunque, en su opinión, eran incluso más blasfemas, pues se atrevían a conjugar al Dios cristiano con las “fábulas” de los griegos:

No hay que dejar de lado ninguna de las fábulas que tuvieron mayor circulación entre los griegos. Pues, dada la extremada insania

---

<sup>113</sup> PLOTINO, *Contra los gnósticos, o contra aquellos que sostienen que el Creador del mundo es maligno y que el mundo es malo* (*Enéadas II*, 9). Citado en JONAS, *La religión gnóstica*, pp. 273, 281. Énfasis añadido. Véase también sobre este asunto Henri-Charles PUECH, “Plotino y los gnósticos” (1960), en *En torno a la Gnosis I*, pp. 123-135.

de los herejes, incluso las inconsistentes doctrinas de los helenos van a servirnos de documentos fidedignos<sup>114</sup>.

No hay que dejar de lado el hecho de que el cristianismo de los primeros tiempos aspira a convertirse en un sustituto válido de la religiosidad helenística. Por esta razón, ya desde las epístolas de Pablo de Tarso, primero judío helenizado y después converso cristiano, la Redención que predicaba esta nueva religión era vista como una *paidagôgia*, pues relataba la historia sagrada de la salvación “como un medio pedagógico del que Dios se sirve para formar y educar poco a poco a la humanidad y conducirla a una gloriosa madurez”<sup>115</sup>. La aparición de Jesucristo se situará en el centro de la historia, y marcará el paso hacia un futuro más perfecto: el Antiguo Testamento *progres*a hacia el Nuevo Testamento. En este progreso inevitable se hacía necesaria la superación de la ya caduca ley mosaica.

Teniendo este propósito, Pablo advertirá a sus antiguos compañeros de fe, los hebreos, que Jesús “ha sido juzgado digno de una gloria en tanto superior a la de Moisés, en cuanto la dignidad del constructor de la casa supera a la casa misma”<sup>116</sup>. El nuevo tiempo que se inaugura con la venida de Cristo necesita deshacerse del pasado, sus normas han dejado de ser útiles para su pueblo tras haber recibido la presencia del hijo de Dios. La tan esperada venida del Mesías de los judíos ya se había producido.

De este modo queda abrogada la ordenación precedente, por razón de su ineficacia e inutilidad, ya que la Ley no llevó nada a su perfección,

---

<sup>114</sup> HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, trad. de José Montserrat Torrents, en *Los Gnósticos*, vol. II, Gredos, Madrid, 1983, Prefacio, 1, p. 19.

<sup>115</sup> PUECH, “La gnosis y el tiempo”, p. 284.

<sup>116</sup> Hebreos 3: 3.

pues no era más que introducción a una esperanza mejor, por la cual nos acercamos a Dios<sup>117</sup>.

La sangre derramada por Jesús de Nazaret en la cruz también simboliza el final de una primera etapa en la historia de la salvación de los hombres. Con ella se cumplió el final de la antigua alianza entre Yahveh y el pueblo judío. Había llegado la hora de un contrato más universalista, alejado de deidades tribales, que integrara a todos los ciudadanos del cosmos, los cosmopolitas. Ese mundo helenístico tan ancho y tan avanzado que Pablo se encargará de recorrer anunciando el final de una época y el reparto de una herencia a quienes estuvieran dispuestos a seguirle. Así, Jesús era, para este judío de habla griega, “el mediador de una nueva Alianza; para que interviniendo su muerte para remisión de las transgresiones de la primera Alianza, los que han sido llamados reciban la herencia eterna prometida. Pues donde hay testamento, se requiere que conste la muerte del testador”<sup>118</sup>.

Los gnósticos, en cambio, harán saltar por los aires tanto la concepción cristiana del tiempo —rectilínea y progresiva, con un principio y un final absolutos— como la helénica, basada en un modelo circular y inmutable sin ningún sentido histórico específico<sup>119</sup>. Para ellos, la aparición de Cristo supone entrar en contacto con una verdad que anula tanto la historia como el cosmos. Ambos son imposturas que nos encadenan a un mundo cruel y despiadado.

Al contrario que para Pablo y sus seguidores cristianos más ortodoxos, los gnósticos pensarán que el Antiguo Testamento ni anuncia ni predispone nada. Con la venida del Salvador, el tiempo se rompe en dos partes que se contradicen y de las que la segunda es la sana y disuelve a la enfermedad que suponía la primera. Los profetas de

---

<sup>117</sup> Hebreos 7: 18-19.

<sup>118</sup> Hebreos 9: 15-17.

<sup>119</sup> Ver la exposición clásica en PLATÓN, “Timeo”, 37c -38c, pp. 181-183.



las escrituras hebreas eran, para el gnosticismo, los aliados del Demiurgo, de un Dios impostor que ha creado un cosmos lleno de maldad, suciedad y sufrimiento. La divinidad que trajo Jesús supone una novedad absoluta que rompe para siempre el encantamiento con el que estamos apegados a la materia, una mera ilusión óptica, y al tiempo, un triste sucedáneo de la eternidad. Las creencias absolutamente trascendentes del gnosticismo no sólo serán anticósmicas, también serán antihistóricas<sup>120</sup>. Había llegado el momento de escapar de esta cárcel de los sentidos, de este “abismo infernal” que llamamos mundo, de esta “noche de la carne” y despertar a una vida no de los cuerpos sino del espíritu<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> PUECH, “La gnosis y el tiempo”, p. 298.

<sup>121</sup> Ibid., p. 300.



## CAPÍTULO 3

### EL GNOSTICISMO CRISTIANO

#### LA PRISIÓN DEL ESPÍRITU

Creo que lo que llamamos nuestra sombra, aquí en la tierra, es nuestra sustancia verdadera... Creo que nuestro cuerpo no es sino las heces de nuestra mejor parte<sup>1</sup>.

Herman Melville, *Moby Dick*

#### *Conocimiento transformador*

Antes de pasar a describir los rasgos esenciales de las doctrinas gnósticas, conviene aclarar al lector que no existe un gnosticismo único como tal del que se puedan extraer unas u otras conclusiones o interpretaciones. Se trata más bien de una amplia variedad de grupos religiosos, la mayoría cristianos, que, por el ambiente cultural en el que surgieron y desarrollaron sus ideas, tenían en común el uso del idioma griego, un conocimiento de los conceptos centrales del platonismo<sup>2</sup> y una vinculación con diversas formas de religiosidad orientales (egipcias, iránicas e hindúes, entre otras)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Herman MELVILLE, *Moby Dick*, trad. de Enrique Pezzoni, Random House Mondadori, Barcelona, 2001 (2ª edición de bolsillo, 2012), p. 78.

<sup>2</sup> “El platonismo de los gnósticos no se reduce a una colección de temas paralelos desligados entre sí, sino que constituye la misma médula de la especulación (no de la fe) de los maestros gnósticos: su fe es la de la Iglesia; su filosofía, la de Platón”. José MONTSERRAT TORRENTS, “Introducción general”, en *Los Gnósticos*, vol. I, Gredos, Madrid, 1983, p. 39.

<sup>3</sup> Henri-Charles PUECH, “La gnosis y el tiempo” (1952), en *En torno a la Gnosis I*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1982, pp. 287-288. En otro artículo este mismo autor reconoce el problema que supone generalizar en este terreno: “Hay sistemas gnósticos de los que somos incapaces de

También es necesario tener en cuenta que las persecuciones a las que fueron sometidos por la Iglesia oficial hace que existan muy pocos testimonios y escritos directos de autores gnósticos<sup>4</sup>. Las fuentes casi exclusivas para el conocimiento del gnosticismo en su época de esplendor provienen de los heresiólogos eclesiásticos, los oponentes de los gnósticos, fundamentalmente de dos de ellos: Ireneo de Lyon (c. 130-202) e Hipólito de Roma (c. 170-236 e. c.). Sin embargo, hay que añadir que el primero de ellos, Ireneo —quien, procedente de Esmirna, acabaría sus días como obispo en tierras galas—, escribió su popular *Adversus Haereses (Contra las herejías)*<sup>5</sup> alrededor del año 180 e. c., esto es, contemporáneamente al surgimiento de los mismos movimientos a los que tan fieramente se opuso. Sobre la enorme variedad de ideas entre los gnósticos, Ireneo comentará burlonamente que éstos pasaban su vida “dando a luz,

---

ofrecer un simple análisis, y hay una infinidad de sistemas, a veces dentro de una misma escuela. Una pregunta previa a cualquier juicio sería incluso la de si tenemos derecho a operar con la Gnosis como con un todo, siendo así que la variación es la ley misma del gnosticismo”. Henri-Charles PUECH, “El problema del gnosticismo”, en *En torno a la Gnosis I*, p. 193.

<sup>4</sup> Esta situación cambió un tanto desde el descubrimiento en 1945 de una importante colección de manuscritos gnósticos, escritos en diversos dialectos coptos, en la población egipcia de Nag Hammadi. Estos códices datan de los siglos III y V e. c., es decir, son posteriores a la época del gnosticismo clásico, el que tratamos en estas páginas. Tanto Hans Jonas como José Montserrat Torrents consideran que, a pesar de tratarse de un importante hallazgo, estos documentos no anulan los escritos de los heresiarcas cristianos. Al contrario, confirman su descripción de las doctrinas gnósticas. Jonas piensa que “[e]l testimonio patristico es rico y, al compararlo con los textos recuperados recientemente (es decir, textos conservados de forma natural, no por el procedimiento doxográfico, o sea, incluidos en obras de otros autores), resulta certero. Por otra parte, por lo que se refiere a la veracidad de la información, no está de más recordar que ninguna de las nuevas fuentes, siendo todas traducciones (del griego al copto), iguala en literalidad de testimonio las citas directas de los padres griegos (tales como la *Carta a Flora* de Ptolomeo), que transmiten los propios originales griegos, incluso cuando ha habido una larga serie de copistas entre estos originales y nuestro manuscrito más antiguo. Este aspecto se olvida fácilmente ante la emoción que provoca la edad física del escrito que ha llegado a nuestras manos”. JONAS, *La religión gnóstica*, p. 310. Por su parte, José Montserrat cree que la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi “despertó grandes esperanzas entre los investigadores... Ahora bien, a medida que se avanza en el conocimiento de la biblioteca aumentan las perplejidades y aun el desencanto... Por más interesante que sea su contenido, su problemática conexión con el resto del mundo antiguo disminuye su valor aclaratorio y comprobatorio respecto al gnosticismo clásico. En resumidas cuentas, resulta más interesante para una tipología de la gnosis que para una historia del gnosticismo”. MONTSERRAT TORRENTS, “Introducción general”, p. 21.

<sup>5</sup> Eric Voegelin consideraba esta obra “un tratado sobre el tema [el gnosticismo] que debe seguir consultando el estudiante que quiera entender las ideas y los movimientos políticos modernos”. ERIC VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 155.

cada día, en la medida que pueden, alguna cosa nueva: ya que nadie es «perfecto» entre ellos, si no ha «dado frutos» en enormes mentiras”<sup>6</sup>.

No obstante, para el propósito de nuestro trabajo, y siguiendo principalmente los estudios de Hans Jonas (1903-1993) nos centraremos en el gnosticismo cristiano que tuvo su mayor despliegue e influencia en el segundo siglo de nuestra era. Las principales características que unen a estos movimientos religiosos que proliferaron en la orilla oriental del Mediterráneo son las siguientes:

En primer lugar, todos los fenómenos que mencionamos...son de una naturaleza decididamente *religiosa*...En segundo lugar, todas estas corrientes están en cierta medida emparentadas con la *salvación*: la religión general de este período es una religión salvífica. En tercer lugar, todas ellas ponen de manifiesto una concepción extremadamente *trascendente* (es decir, transmundana) de Dios y, en relación con ésta, una idea igualmente trascendente y ultramundana del objetivo de la salvación. Por último, estas corrientes sostienen un *dualismo* radical de los ámbitos del ser —Dios y el mundo, espíritu y materia, cuerpo y alma, luz y oscuridad, bien y mal, vida y muerte—, y, consecuentemente, una extrema polarización de la existencia que afecta no sólo al hombre sino al conjunto de la realidad...es una *religión salvífica, dualista y trascendente*<sup>7</sup>.

La palabra “gnosticismo”, que se ha usado para agrupar a estas sectas consideradas heréticas por los primeros padres de la Iglesia, deriva de “gnosis”, el término griego que designa el “conocimiento”. Pero no es un conocimiento cualquiera,

---

<sup>6</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, trad. de José Montserrat Torrents, en *Los Gnósticos*, vol. I, I 18, 1, p. 185.

<sup>7</sup> Hans JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. de Menchu Gutiérrez, Siruela, Madrid, 2003, pp. 65-66.

de un ámbito concreto de la sociedad o del mundo natural, sino el conocimiento de Dios, es decir, la forma más elevada posible de sabiduría que un ser humano pueda alcanzar. Su fin explícito se dirigía a alcanzar la salvación a partir de unas doctrinas sólo conocidas por los miembros de estas corrientes espirituales. En palabras de Puech, diríamos que la *gnosis* “es un conocimiento absoluto que salva por sí mismo...el gnosticismo es la teoría de la obtención de la salvación por el conocimiento”<sup>8</sup>.

El objeto último de la *gnosis*, como decimos, es Dios. Pero el efecto de tal conocimiento es la transformación completa del alma del conocedor. Conocimiento y salvación se implican mutuamente, guardan una relación de identidad, objeto y sujeto se funden en una fantasía omnipotente proyectada desde el mundo interno del seguidor de estas doctrinas. Esto guarda cierta relación con la *theoria* griega, si bien ésta mantiene más distancia con el objeto de sus desvelos.

En este último caso, la relación cognitiva entre sujeto y objeto es “óptica”, es decir, se establece una relación visual pero la forma o modelos ideales no se ven alterados por la visión<sup>9</sup>. Para los pensadores griegos, “la mente es «informada» de las formas que contempla y mientras las contempla (las piensa); en el caso gnóstico, el objeto es «transformado»...por la unión con una realidad considerada sujeto supremo y, estrictamente hablando, nunca objeto”<sup>10</sup>. El conocimiento, de este modo, es una entrega activa del conocedor a la divinidad. En este proceso de unión mística el alma (*psyché*) saldrá depurada, purgada de mezclas impuras con la materia corporal, y convertida en espíritu (*pneuma*)<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> PUECH, “La gnosis y el tiempo”, p. 289.

<sup>9</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 69.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Según Jonas, esta aventura de la mente dejará profundas huellas en la forma en que los creyentes vivirán su relación con la divinidad: “[l]a combinación del concepto práctico y salvador del conocimiento, con su satisfacción teórica en sistemas de pensamiento *quasi* racionales —la racionalización de lo sobrenatural—, era típica de las formas más elevadas del gnosticismo y alimentó una clase de especulación antes desconocida y que ya nunca abandonaría al pensamiento religioso”. Ibid., p. 70.

Dejemos que sea Ireneo quien nos cuente cómo entendían los valentinianos, una de las principales escuelas gnósticas, esta experiencia de reciprocidad entre conocimiento y salvación espiritual:

La perfecta redención consiste para ellos en el mismo conocimiento de la grandeza indecible. Puesto que la deficiencia y la pasión han existido por la ignorancia, por medio del conocimiento es destruida toda substancia proveniente de aquélla, de tal modo que es la gnosis redención del hombre interior. Pero no la conciben corporal, pues el cuerpo es corruptible, ni psíquicamente, puesto que el alma procede de la deficiencia y es como la casa del espíritu; por tanto, también la redención tiene que ser espiritual. El hombre interior, el espiritual, es redimido por medio del conocimiento, y a los tales les basta con el conocimiento de todas las cosas. Esta es la verdadera redención<sup>12</sup>.

### ***La raíz sin principio***

Si hay un rasgo que sobresale en el gnosticismo en todas sus variantes es la oposición que se establece entre el cosmos (la Creación) y Dios. Al Dios de los gnósticos no se le puede en modo alguno responsabilizar del mal que existe en nuestro mundo, un mundo que, en definitiva, no es otra cosa que una manifestación material de ese mal. Dios no ha creado el cosmos, ni lo dirige. De hecho, cualquier relación que se estableciera entre esta divinidad y el mundo material sólo serviría para manchar la extrema pureza del Dios de los gnósticos. Su trascendencia es absoluta: se sitúa más allá del cosmos y sin

---

<sup>12</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 21, 4, p. 195.

ningún contacto con el mismo. Además, el mundo no lo conoce, permanece en la ignorancia completa de la existencia de este Dios, el único digno de tal nombre.

Su único compromiso con el mundo —y compromiso es un término quizás inadecuado— es la salvación de los espíritus encerrados en él, para procurar su huida de esta prisión de los sentidos. Esta salvación se lograría, como hemos apuntado antes, por medio del conocimiento de este Dios “extranjero”, “desconocido”, “inefable”, “oculto”, “extraño”, ajeno tanto a la cotidianidad como a la historia de los humanos y de las cosas que nos rodean<sup>13</sup>. “Puesto que la Deficiencia nació porque ellos [los hombres] no conocían al Padre, por eso, cuando llegaron a conocer al Padre, la Deficiencia vuelve a la no existencia de forma instantánea”<sup>14</sup>. Entonces, la salvación, nuestra posibilidad de alcanzar la verdad que nos permitirá escapar de la esclavitud del tiempo y el espacio, está en nuestras manos, siempre que sigamos sus doctrinas para iniciados, esas que nos quitarán las telarañas de los ojos.

Ireneo comienza su exposición sobre los valentinianos —la principal corriente del gnosticismo cristiano helenista<sup>15</sup>— con estas palabras sobre el Dios trascendente:

Había, según dicen, un Eón perfecto, supraexistente, que vivía en alturas invisibles e innominables. Llámale Pre-Principio, Pre-Padre y Abismo, y es para ellos inabarcable es su manera de ser e invisible, sempiterno e ingénito.

---

<sup>13</sup> PUECH, “La gnosis y el tiempo”, pp. 291-292.

<sup>14</sup> *Evangelio de la Verdad*, 24: 28-32. Citado en JONAS, *La religión gnóstica*, p. 328.

<sup>15</sup> “El valentinismo es, con mucho, la más importante de las corrientes gnósticas. Para Ireneo, era la gnosis *tout court*. Sus ramificaciones se extendieron por Oriente y Occidente, alcanzando el valle del Ródano y el Norte de África”. MONTSERRAT TORRENTS, “Introducción general”, p. 56. Valentín, el fundador de esta corriente, era originario de Egipto y pasaría de Alejandría a Roma alrededor del 140 e. c. En Alejandría habría tenido contacto tanto con la filosofía y mitología paganas como con las doctrinas cristianas y judías. Se consideraba parte de la Iglesia romana, aunque mantenía un doble lenguaje en sus enseñanzas: uno para el público general y otro, esotérico, para los iniciados en su escuela. “Su doctrina exotérica se adaptaba a la regla de fe de la Iglesia episcopal. Fue Ireneo quien puso mano en los escritos internos de la escuela y denunció su heterodoxia”. *Ibid.*, p. 58.



Vivió infinitos siglos en magna paz y soledad. Con él vivía también Pensamiento, a quien denominan asimismo Gracia y Silencio<sup>16</sup>.

Podemos observar cómo en la descripción de Ireneo sobresalen los rasgos negativos respecto a esta sustancia primordial: no se le puede ver, ni nombrar ni abarcar. Tampoco tiene edad ni es generado por nada. Su única compañera es *Énnoia*, el pensamiento sin palabras, *silencioso*, cuyo único contenido es la divinidad misma y sus potencialidades infinitas. Es decir, nos encontraríamos ante un Dios sin ninguna necesidad externa, autosuficiente y anterior a cualquier modalidad de comunicación. El Dios gnóstico existía antes de la palabra, del *logos*, que es un instrumento humano, no divino. La única teología posible ante tal divinidad es una teología negativa<sup>17</sup>: cualquier atributo positivo sacado del ámbito de los sentidos equivaldría a manchar la perfección de esta deidad. Un himno gnóstico, recogido por Hans Jonas, nos puede dar una idea de lo que suponía esta devoción incapaz de hallar una sujeción concreta a la que agarrarse:

*Oh tú, que te encuentras más allá de todas las cosas,  
¿cómo llamarte?  
¿Cómo alabarte por medio del lenguaje,  
si no eres expresable por lenguaje alguno?  
¿Cómo la razón te contendrá,  
si eres incomprensible para la mente?  
Eres el único inefable  
pero engendras todo lo que está abierto al lenguaje.  
Eres el único que no puede ser conocido,*

---

<sup>16</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 1, p. 91. La actividad de los creadores del mundo antes de la creación ya había sido planteada antes por los estoicos, ver por ejemplo Marco Tulio CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. de Ángel Escobar, Gredos, Madrid, 1999, libro I, cap. 9, pp. 87-89.

<sup>17</sup> Ver JONAS, *La religión gnóstica*, p. 307.

## *La prisión del espíritu*

*pero engendras todo lo que está abierto al pensamiento...*  
*Eres el fin de todas las cosas,*  
*y una y todas y ninguna,*  
*no siendo una ni todas, reclamando todos los nombres,*  
*¿cómo te llamaré?*<sup>18</sup>.

Lo único que podemos conocer, en realidad, es que primordialmente sólo existían Abismo y Silencio. De hecho, será el Silencio la “matriz” del primer “conyugio” (*syzygía*): Intelecto (*Noûs*), elemento masculino, y Verdad (*Alétheia*), elemento femenino, de los que surgirán el total de treinta emanaciones (también llamados “eones”) que formaran el resto del Pleroma<sup>19</sup> o *plenitud* de la divinidad, una región superior del universo separada radicalmente del cosmos en el que nos movemos y vivimos los mortales.

El Pleroma, al que también se le conoce como Totalidad o Todo<sup>20</sup>, incluiría los diferentes aspectos o características de la divinidad, en un orden jerárquico y descendente, siendo el Intelecto, el primero en ser emitido, el único con la capacidad de contemplar el Abismo, “la raíz sin principio”<sup>21</sup>, mientras que los demás eones aspiran y desean acceder a esa contemplación. Algo que, no obstante, les está vetado.

Dicen [los valentinianos] que el Pre-Padre que ellos establecen es conocido únicamente por el Unigénito engendrado por él, es decir, el Intelecto, mientras permanece invisible e incomprensible para todos los

---

<sup>18</sup> Versos iniciales de un himno de Gregorio el Teólogo. Citado en *ibid.*, p. 308.

<sup>19</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 1, pp. 91ss. Véase también otra descripción de la formación del Pleroma, fundamentalmente coincidente, en HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, trad. de José Montserrat Torrents, en *Los Gnósticos*, vol. II, Gredos, Madrid, 1983, VI, 29: 2-8, pp. 141-144. El término “Pleroma” evoca a la plenitud de la que habla Pablo de Tarso en sus epístolas, ver Efesios 1: 23 y Colosenses 1:19 y 2:9.

<sup>20</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 207.

<sup>21</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 2, 2, p. 98.

demás. Sólo el Intelecto, según ellos, gozaba contemplando al Padre y se alegraba al comprender su inconmensurable magnitud.

Y discurrió comunicar al resto de eones la grandeza del Padre, así como su poder y manera de ser y cómo era sin principio, inabarcable e incomprensible. Pero le retuvo Silencio por voluntad del Padre, porque quería conducir a todos al pensamiento y ardiente deseo de buscar al mencionado Pre-Padre.

Y los demás eones, de modo parecido, concebían en su paz un cierto deseo de ver al que había emitido su simiente y de saber acerca de la raíz sin principio<sup>22</sup>.

La armonía del Pleroma descansa en la aceptación voluntaria de este límite inherente a sus miembros. Silencio se encargará de hacer callar al Intelecto, de recordarle que no revele los sagrados misterios a quien no debe conocerlos. La transgresión de ese límite, la tentación de acceder directamente al Abismo, provocará la crisis del Pleroma y el inicio de la tragedia cósmica.

### ***El extravío de Sophía***

El *statu quo* de ese reino superior de la divinidad se rompe a causa de un elemento femenino, la más joven y externa de las emisiones del Padre primordial: Sabiduría (*Sophía*). Para describir el *drama* del Pleroma seguiremos la exposición clásica de Ireneo, intentando resumir sus aspectos centrales. La historia comienza cuando Sophía, un eón femenino —fruto del “conyugio” entre los eones Hombre e Iglesia—, “experimentó una pasión sin el abrazo de su cónyuge, Deseado”. Esta “descarriada” no

---

<sup>22</sup> Ibid., I 2, 1-2, pp. 97-98.

quiso aceptar el hecho de que sólo el Intelecto pudiera tener el privilegio de conocer al Padre.

“[E]n apariencia por causa de amor, pero de hecho por audacia” se lanzó hacia la simiente primigenia, atraída por la “dulzura” del Padre, y “tendía a ir siempre más allá”, es decir, se acercaba a un lugar que le estaba prohibido y que podría haber significado su fusión con el Abismo: “al fin habría quedado absorbida y disuelta en la substancia universal de no haber topado con la fuerza que consolida y conserva los eones fuera de la inefable grandeza. A esta fuerza llaman también Límite”<sup>23</sup>.

A partir de aquí, “purificada” por este Límite, Sophía será dividida en dos partes: una sabiduría interior, que permanecerá dentro del Pleroma junto con los demás eones, y una sabiduría exterior, formada por “su intención, junto con la pasión”, que “fue expulsada por el Límite, crucificada y dejada fuera de él” como “el fruto débil y femenino” que era<sup>24</sup>. Esta Intención —también llamada *Achamot*—, caída en desgracia, “una vez apartada del Pleroma, entró en ebullición por necesidad en regiones de sombra y vacío, porque salió de la luz y del Pleroma, informe y sin figura, a manera de aborto, por no haber comprendido nada”<sup>25</sup>.

Este *aborto* del Pleroma quiso una y otra vez volver al hogar del que había sido expulsada, pero las puertas estaban cerradas por la falta, el Error, que había cometido.

Al no poder rebasar el Límite, por estar entrelazada con la pasión, y al quedar abandonada sola en el exterior, cayó en toda clase de pasión multiforme y variada. Padeció tristeza, porque no había

---

<sup>23</sup> Ibid., I 2, 2, pp. 98-99.

<sup>24</sup> Ibid., I 2, 4, p. 101.

<sup>25</sup> Ibid., I 4, 1, p. 110.

comprendido; temor de perder la vida como había perdido la luz; y además, perplejidad. Todo esto lo sufrió en ignorancia<sup>26</sup>.

En el Pleroma los eones vivían en perfecto reposo, gozando de una paz y tranquilidad eterna, a semejanza del Padre primordial. Sophía pagará muy caro el extravío. Una vez expulsada de este ámbito superior, en el inhóspito afuera, sólo existían el vacío y la oscuridad, algo que no podía dejar de asustar a una joven acostumbrada a vivir en el reino de la luz y provocarle desazón, angustia y miedo ante lo desconocido. De estas pasiones tristes surgirán, no obstante, los elementos de la naturaleza que nos son dados a conocer a los hombres que habitamos el mundo.

De las lágrimas de aquella [Sophía] provino toda la substancia húmeda, de su risa la substancia luminosa, de la tristeza y el estupor los elementos corporales del mundo. Pues a veces lloraba y se acongojaba...por haber sido abandonada sola en la oscuridad y en el vacío, a veces daba en pensar en la luz que la había abandonado y entonces cobraba ánimos y reía, para volver luego a sus temores y quedar de nuevo sumida en consternación y estupor<sup>27</sup>.

Mientras tanto, el Pleroma debía resolver la crisis dejada por el arrebató de Sophía. Algo se había resquebrajado en su interior, había sido perturbada su serenidad supracelestial. El remedio fue la emisión de un nuevo “conyugio” de eones, Cristo y el Espíritu Santo, “para fijación y consolidación del Pleroma; por ellos quedó restablecido el orden entre los eones”<sup>28</sup>. Fue esta nueva pareja, siendo Cristo el elemento masculino

---

<sup>26</sup> Ibid., I 4, 1, p. 112.

<sup>27</sup> Ibid., I 4, 2, p.113.

<sup>28</sup> Ibid., I 2, 5, p. 102.

y el Espíritu el femenino, el que reveló al resto de eones la *gnosis* del Padre, es decir, “que no se le puede ver ni oír”, sino solamente a través del Intelecto, “y que la causa de la eterna permanencia de los eones reside en lo incomprensible del Padre”<sup>29</sup>. Esto suponía la llegada de la igualdad entre los eones, pues habían accedido al conocimiento de los misterios. La *gnosis* fue motivo de celebración en el Pleroma: “cuando todos los eones hubieron quedado consolidados de esta guisa y alcanzado el reposo, al fin, con gran gozo...cantaron himnos al Pre-Padre, henchidos de gran alegría”<sup>30</sup>.

El resultado de este festejo en las alturas sería una emisión conjunta del Pleroma de los eones, “con la ratificación de su Padre”, en la que cada uno de ellos puso lo mejor que tenía a su alcance, “disponiéndolo armónicamente y reuniéndolo con cuidado, y emitieron una emisión para honor y gloria del Abismo, el ser de hermosura más perfecta, el astro del Pleroma, un fruto perfecto: Jesús, al que llaman también Salvador”<sup>31</sup>.

Será este mismo Salvador quien, apiadándose de los ruegos y súplicas de la Sophía exterior, “la formó con la formación según el conocimiento y la curó de sus pasiones, apartándolas de ella pero sin dejar de prestarles atención, pues era imposible que desaparecieran como las de la primera sabiduría, ya que habían quedado fijadas por el hábito y eran poderosas”<sup>32</sup>. Esto es, no se le permitió franquear el Límite y retornar a casa, pero, a cambio, quedó “preñada” a la vista de los ángeles que acompañaban al Salvador y parió “retoños espirituales”<sup>33</sup>.

La sabiduría inferior, esta Sophía expulsada y abandonada en el afuera de la divinidad, estaría compuesta por tres sustratos: el material (*hýlico*), procedente de las pasiones; el psíquico, procedente del arrepentimiento o *conversión*; y el espiritual

---

<sup>29</sup> Ibid., I 2, 5, pp. 102-103.

<sup>30</sup> Ibid., I 2, 6, p. 103.

<sup>31</sup> Ibid., I 2, 6, p. 104.

<sup>32</sup> Ibid., I 4, 5, p. 115.

<sup>33</sup> Ibid., p. 116.

(pneumático), que proviene del parto de los seres semejantes a los ángeles<sup>34</sup>. Ahora Sophía, quien habitará la “Mediedad” —por encima del mundo y por debajo del Pleroma— podrá ser la Madre del Demiurgo, el creador del cosmos, es decir, de los seres materiales (*hýlicos*) y psíquicos<sup>35</sup>, quienes lo considerarán Dios, ignorantes como son de la deidad trascendente. Por otra parte, el demonio, “el dominador del mundo” (*cosmocrátor*)<sup>36</sup>, surgirá de la tristeza y los lamentos causados del error de Sophía y habitará en nuestro mundo<sup>37</sup>. Aunque, como espíritu (*pneuma*) del mal, sí conocerá las realidades por encima de él<sup>38</sup>.

El Demiurgo gnóstico, no obstante, vivirá en la ignorancia, “convencido de haber creado por sí mismo todas estas cosas”, aunque las hacía impulsado por una madre de la que ni siquiera conocía su existencia, “creyendo serlo todo él solo”<sup>39</sup>. Este dios del cosmos humano levantará siete cielos, la Hebdomada, encima de los cuales tendrá su hogar, justo debajo de la Ogdóada, residencia de su madre Sophía<sup>40</sup>. El orgullo y la ignorancia de esta deidad subalterna le llevarán a decir, por medio de los profetas judíos: “Yo soy Dios, y ninguno hay fuera de mí”<sup>41</sup>.

---

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibid., I 5, 2, p. 118.

<sup>36</sup> También el Evangelio según San Juan (12:31) considera al diablo como el gobernante del mundo: “Ahora es el juicio del mundo; ahora el Príncipe de este mundo será echado fuera”.

<sup>37</sup> Nótese el paralelismo de la especulación gnóstica con las palabras con las que Pablo de Tarso se lamenta de la esclavitud en la que vivían los hombres y mujeres antes de la venida de Cristo: “también nosotros, cuando éramos menores de edad, vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo”. Gálatas 4:3.

<sup>38</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 5, 4, p. 120.

<sup>39</sup> Ibid., I 5, 3, p. 119. En la exposición de Hipólito de la gnosis valentiniana también se abunda en esta ignorancia del Demiurgo: “Nada absolutamente sabía...el Demiurgo, que es insensato y necio, y no sabe lo que hace ni lo que elabora. Mientras él ignoraba lo que hacía, Sabiduría actuó y lo fortaleció todo, y, cuando en realidad era ella la que obraba, el Demiurgo creía que de él procedía la creación del mundo”. HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, VI, 33, p. 151.

<sup>40</sup> Ibid., I 5, 2, p. 118.

<sup>41</sup> Ibid., I 5, 4, p. 120. La afirmación del Demiurgo corresponde a unas citas de Isaías 45: 5; 46: 9. Las citas originales son: “Yo soy Yahveh, no hay ningún otro; fuera de mí ningún dios existe” y “yo soy Dios y no hay ningún otro, yo soy Dios, no hay otro como yo”. Sobre la extrañeza que provoca que en la especulación valentiniana el Demiurgo sea ignorante de las realidades superiores, mientras que, por el contrario, el Demonio sí sea consciente de las mismas, ver JONAS, *La religión gnóstica*, p. 217.

### ***La hybris de la sabiduría***

En este mito gnóstico de la creación del cosmos que acabamos de sintetizar en las páginas precedentes, podemos comprobar cómo se van trenzando en un espectacular despliegue imaginativo diversos conceptos tanto religiosos como filosóficos, de procedencias diversas, que circulaban por las tierras orientales de habla griega.

En un primer momento, podemos definir a este mito como *tragedia* porque el motor interno que desencadena los hechos y el posterior castigo de Sophía es la *hybris*, es decir, esa misma *desmesura* que acarrea las desgracias de los héroes en el teatro religioso ático dedicado al dios Dionisos. Efectivamente, la *hybris* era la peor transgresión, el pecado más nefando de la religiosidad helénica, ya que suponía suplantarse la voluntad de los dioses, alterando el orden divinizado del cosmos. Una de las intervenciones del coro en el *Édipo rey* de Sófocles (495-406 a. e. c) nos proporciona poéticamente el alcance de este concepto en la mentalidad de la *polis* griega:

*Ojalá mi destino la sagrada  
pureza de mis palabras  
y mis hechos preserve, pues hay leyes  
soberanas que, en el éter  
celestes engendradas por el padre Olimpo  
solamente, no han sido  
producto de la humana naturaleza  
ni el olvido  
las hará dormir.  
Un dios hay en ellas, un dios que no envejece.*



*La tiranía es madre de soberbia,  
soberbia, que, una vez llena  
vanamente de afán desmesurado,  
trepa a las más altas cumbres  
para caer luego en un fatal abismo  
de donde no la pueden  
sacar sus pies...<sup>42</sup>.*

La *hybris* como incapacidad de autolimitación era el peligro más grave, aunque virtualmente siempre presente, en las ciudades griegas, provocando la ruina tanto de sus habitantes como de sus instituciones<sup>43</sup>. De la esfera del derecho, este impulso de omnipotencia pasó al ámbito de la religión, donde quedaría asentado en la conciencia moral de los ciudadanos<sup>44</sup>. Como apunta Tzvetan Todorov, “[l]os antiguos griegos consideraban que el peor defecto de la acción humana era la *hybris*, la desmesura, la voluntad ebria de sí misma, el orgullo de estar convencido de que todo es posible. La virtud política por excelencia era su contrario: la moderación, la templanza”<sup>45</sup>. Esta es asimismo la razón por la que la tragedia, en origen una representación ritual de la

---

<sup>42</sup> SÓFOCLES, “Édipo rey”, en *Tragedias*, versión rítmica de Manuel Fernández-Galiano, Austral/Planeta, Barcelona, 2011, vv. 863-879, p. 266.

<sup>43</sup> “La caída de Atenas es a un tiempo el resultado y la causa del fracaso de la democracia, cuando la *hybris* se apodera del demos y el pueblo ateniense ya no sabe limitarse...la *hybris* es precisamente la falta de autolimitación”. Cornelius CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia, 2. La ciudad y las leyes. Seminarios 1983-1984*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 152.

<sup>44</sup> “La idea de *hybris* concebida originariamente de un modo perfectamente concreto en su oposición a la *diké* y limitada a la esfera terrestre del derecho, se extiende, de pronto, a la esfera religiosa...el peligro demoníaco se halla en la insaciabilidad del apetito que siempre desea el doble de lo que tiene por mucho que esto sea”. Werner JAEGER, *Paideia*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, pp. 166, 238.

<sup>45</sup> Tzvetan TODOROV, *Los enemigos íntimos de la democracia*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012, p. 13.

religión griega, pasó a convertirse en una institución central de la democracia en la Atenas del siglo V a. e. c.

La prueba de que la tragedia, una fiesta convertida en arte, estaba íntimamente ligada con el proceso democrático es que apareció en la *polis* donde este régimen alcanzó su mayor desarrollo<sup>46</sup>. Esto hacía que en Atenas el problema en torno a la autolimitación de la ciudadanía fuera más acuciante que en ciudades con otra constitución. La fe griega en esos dioses caprichosos e impredecibles que manejan el destino de los humanos encuentra en la tragedia y, particularmente en el concepto de *hybris*, una de sus contribuciones más profundas e influyentes en el pensamiento político.

En la “audacia” de Sophía encontramos, entonces, una reminiscencia de la religiosidad pagana dentro de esta especulación herética del cristianismo primitivo. El mismo nombre de Sophía, la causante de la crisis del Pleroma y la responsable de la posterior creación del mundo, podría también ser un intento de desprestigiar el conocimiento de los filósofos griegos, centrados en la explicación de las leyes de la naturaleza, pero absolutamente ignorantes del auténtico conocimiento salvador, el que tiene como objeto al Dios trascendente.

Lo que nos parece claro, no obstante, es que en la tragedia de Sophía se da esa presunción de querer conocer lo Absoluto, de situarse frente a frente al mismo, de superar cualquier barrera cognitiva y llegar a tener una posición que no es la asignada según las jerarquías “pleromáticas”. Romper ese orden jerárquico mediante la *hybris* acarreará no sólo una crisis de representación en el Pleroma —que deberá extender el conocimiento del Padre primordial a los demás eones—, sino que esa misma desmesura

---

<sup>46</sup> Castoriadis señala que “no hay tragedia griega sino una tragedia ateniense o ática, y no es una casualidad que así sea... Las primeras tragedias se escribieron en Atenas alrededor de 500 a. C., y luego el género se difunde y a partir de mediados del siglo IV a. C., se representan piezas fuera del Ática y en el resto de Grecia”. CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 164.

se extenderá a las criaturas de Achamot (la Sophía inferior), como si se tratara de un fallo genético. O mejor, de una maldición que se pasara de los progenitores a sus descendientes: “porque brota, prolífica,/ la Maldición que cae/ sobre el osado, sobre quien alienta/ metas que sobrepasan la medida”<sup>47</sup>. Quien ha caído en la *hybris* se convierte en un apestado para la comunidad política, en un *intocable*. Se repite así el lamento de Édipo: “¿cómo voy a tocarte/ si soy un infeliz en que no hay mancha alguna/ ni crimen que no habite?”<sup>48</sup>.

Como su madre, el Demiurgo o Ialdabaot, como lo llamaron los gnósticos ofitas<sup>49</sup>, también pecará de desmesura cuando afirme su ficticia omnipotencia sobre toda la creación cósmica. Al no reconocer ninguna divinidad por encima de él, estará, por una parte, condenando a sus criaturas a la misma ignorancia que él sufre y, por otro lado, negará a todo lo material y psíquico, sus propias criaturas, la posibilidad de un conocimiento salvador. No hay redención posible para quien no reconozca la trascendencia acósmica del Dios desconocido, quien no tiene ninguna responsabilidad en una creación monstruosa que supone una cárcel para nuestra parte divina, el *pneuma* o espíritu.

---

<sup>47</sup> ESQUILO, “Agamenón”, en *Tragedias completas*, trad. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 2009, p. 252.

<sup>48</sup> SÓFOCLES, “Édipo en Colono”, en *Tragedias*, versión rítmica de Manuel Fernández-Galiano, Austral/Planeta, Barcelona, 2011, vv. 1132-1134, p. 360.

<sup>49</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 30, 6, p. 235. Los gnósticos *ofitas* fueron una secta que se desarrolló en Egipto y Siria en el siglo II. Su nombre deriva de que adoraban a la serpiente del Génesis como una figura divina capaz de proporcionar un conocimiento salvador a los humanos, mientras que temían y despreciaban a Yahveh, el dios de los judíos, al que consideraban un enemigo misántropo.

## ***Lascivia y ruina***

El gnosticismo cristiano, a pesar de las novedades que trajo consigo respecto de la doctrina ortodoxa de la Iglesia, también contaba con sus propias tradiciones. El simbolismo de un elemento femenino, Sophía, que altera las convenciones sagradas arrastrada por sus pasiones, proviene de un predecesor judío, Simón el Mago, que vivió en Samaria durante el siglo I e. c., siendo, por tanto, un predicador contemporáneo de los apóstoles de Jesús de Nazaret<sup>50</sup>. No en vano, podemos leer una mención de este personaje en un pasaje de los Hechos de los Apóstoles:

En la ciudad<sup>51</sup> había ya de tiempo atrás un hombre llamado Simón que practicaba la magia y tenía atónito al pueblo de Samaria y decía que él era algo grande. Y todos, desde el menor hasta el mayor, le prestaban atención y decían: «Éste es la Potencia de Dios llamada la Grande»<sup>52</sup>.

Pues bien, será este Simón, glorificado por sus discípulos como un Dios, de quien Ireneo de Lyon afirmará categórico que “procedieron todas las herejías”<sup>53</sup>. Asimismo, Hipólito de Roma lo sitúa como precursor del gnosticismo valentiniano, el grupo originario de Alejandría del que procede la versión más acabada del mito de la

---

<sup>50</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 137. Sobre las corrientes judías que precedieron al gnosticismo cristiano véase también: PUECH, “El problema del gnosticismo”, pp. 223ss y MONTSERRAT TORRENTS, “Introducción general”, pp. 24-32.

<sup>51</sup> Se trata probablemente de la ciudad de Cesarea.

<sup>52</sup> Hechos 8: 9-10. El relato bíblico prosigue diciendo que el mismo Simón se bautizó, pero ofreció dinero a los apóstoles (Felipe, Juan y Pedro) para que le enseñaran la magia de infundir el Espíritu Santo mediante la imposición de manos, lo que motivaría que Pedro le reprendiera severamente por querer comprar la santidad con dinero. De esta anécdota procede el término “simonía”, que hace referencia al comercio blasfemo con las cosas santas.

<sup>53</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 23, 2, p. 200.

caída de Sophía: “la fabulosa doctrina de Simón...Valentín la tomó como punto de partida de su propio sistema, cambiando solamente las palabras”<sup>54</sup>.

Lo que nos interesa resaltar, sin embargo, de las enseñanzas de Simón tiene que ver con la mujer que lo acompañaba en sus vagabundeos y predicaciones. Se trataba de una prostituta llamada Helena, rescatada de un burdel en la ciudad de Tiro (Fenicia). Esta era, según los simonianos, la “oveja perdida”<sup>55</sup>, la que se había encarnado en el cuerpo de muchas mujeres sembrando la discordia y la guerra entre las naciones, “ella fue la causa de la guerra de Troya”<sup>56</sup>. Dejemos que sea el mismo Ireneo quien nos describa la teoría de Simón acerca de la verdadera naturaleza de su acompañante femenina, donde fácilmente podemos detectar los paralelismos con la tragedia del joven eón femenino de los valentinianos:

[L]a llevaba consigo [a Helena] diciendo que era el Primer Pensamiento (*Énnoia*) de su mente, madre del universo, por medio de la cual al principio había pensado hacer a los ángeles y a los arcángeles. Este Pensamiento, surgiendo de él [Simón] y sabiendo lo que quería su padre, descendió a las cosas de abajo y engendró ángeles y potestades, por los cuales fue creado el mundo. Una vez engendrados, retuvieron a *Énnoia* por envidia...quedando la *Énnoia* retenida por las potestades y ángeles que había emitido, quienes le hicieron sufrir toda clase de vejámenes para que no se remontase hacia su Padre; hasta tal punto que la encerraron en un cuerpo humano y estuvo siglos enteros transmigrando de un cuerpo de mujer a otro, como en un continuo trasvase. De este modo se encontraba en aquella Helena que fue causa de la guerra de Troya, y así se explica que Estesícoro, por difamarla en sus versos, quedara ciego, y que, cuando se arrepintió y

---

<sup>54</sup> HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, VI, 20, 4, p. 133.

<sup>55</sup> Ibid., VI, 19, 2, p. 130.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 131.

escribió en su alabanza las *Palinodias*, recobrarla la vista. Transmigando de cuerpo en cuerpo, sufriendo siempre vejación por esta causa, vino a parar de prostituta en un burdel<sup>57</sup>.

Más allá del carácter fantasioso de esta doctrina, llama la atención la permeabilidad de los grandes mitos griegos en culturas tradicionalmente monoteístas como la judía en los primeros siglos de nuestra era. En el mito original, Helena también era hija de un dios, de Zeus, el más poderoso del panteón olímpico. A pesar de abandonar a su marido Menelao y escapar con su amante Paris, originando la guerra de Troya, Zeus siempre protegió a su hija, quien saldría sana y salva de la destrucción a la que los aqueos sometieron a la ciudad.

Hipólito señala, además, que “los discípulos de este hereje...tienen una imagen de Simón en la que aparece representado bajo los rasgos de Zeus, y una de Helena con los rasgos de Atenea”<sup>58</sup>. No es casualidad tampoco que, una vez rescatada por Simón, sus seguidores adoren a esta mujer en la forma de Atenea. Con ello indicarían que Helena había alcanzado la redención: Atenea es la diosa griega de la sabiduría, pero también una virgen. De mujer entregada a los vicios de los hombres, habría pasado a encarnar no sólo a la Sabiduría (Sophía), sino a simbolizar la pureza del espíritu frente a las tentaciones de la carne.

Quien siguiera las doctrinas de Simón, quien confiara en sus enseñanzas y en las de su Helena, accederían a una *gnosis* que, al igual que enseñará Pablo de Tarso, supondría la abolición de la religión mosaica y el final de un falso conocimiento de Dios basado en las profecías:

---

<sup>57</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 23, 2, pp. 201-202.

<sup>58</sup> HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, VI, 20, 1, p. 132. Ireneo, por su parte, indica que las estatuas reproducirían las figuras de Júpiter y Minerva, es decir, los equivalentes de Zeus y Atenea en la religión romana. IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 23, 4, p. 204.

Los profetas pronunciaron sus profecías inspirados por los ángeles creadores del mundo; por esto los que han puesto su esperanza en él y en su Helena no se preocupan ya más de los profetas... Los hombres se salvan por la gracia de Simón, no por mérito de sus buenas obras, ya que no se dan acciones justas por naturaleza, sino sólo por convención<sup>59</sup>. Así los establecieron los ángeles que hicieron el mundo, que esclavizaron a los hombres por medio de aquellos preceptos. Por lo cual, Simón prometió que el mundo sería destruido y que los suyos serían liberados del dominio de los que lo crearon<sup>60</sup>.

En los cantos épicos de Homero, Helena de Troya mostrará en repetidas ocasiones su desprecio a sí misma y a los actos que ha llevado a cabo movida por su pasión adúltera. El aedo pondrá en su boca el calificativo de “perra” para implorar el perdón de su cuñado Héctor por las desgracias que sus acciones han acarreado a su ciudad de acogida:

Cuñado de mí, perra, criadora de males, indigna;  
quisiera que aquel día cuando me parió mi madre primero,  
me arrastrara llevándome una mala tormenta de viento  
a una montaña o del multiestruendoso mar a las olas,  
donde la ola me barriera, antes que estos trabajos pasaran<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> La doctrina de la salvación por la fe y no por las obras también será defendida por Pablo: “Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y eso no viene de vosotros, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe”. Efesios 2: 8-9.

<sup>60</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 23, 3, p. 203-204. Compárese esta doctrina con esta cita paulina: “Porque, cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, obraban en nuestros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte. Mas, al presente, hemos quedado emancipados de la ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionados, de modo que sirvamos con un espíritu nuevo y no con la letra vieja”. Romanos 7: 5-6.

<sup>61</sup> HOMERO, *Ilíada*, versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño, edición bilingüe, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2008, libro VI, vv. 344-348, p. 112. Véase también *Ibid.*, libro VI, v. 356, p. 112; *Ibid.*, libro III, v. 180, p. 50. También en la *Odisea*, Helena se responsabilizará, y se insultará, por haber ocasionado la guerra de Troya: “los aqueos marchasteis a Troya por causa de mí,

No es de extrañar, por tanto, que otros grupos gnósticos cristianos que contaron con el precedente de las doctrinas simonianas añadieran el epíteto “prunikós” (lasciva) al joven eón femenino, arrojado del Pleroma de la divinidad. Así, la madre del Demiurgo, y creadora indirecta del cosmos, será también denominada como Sophía Prunikós, esto es, “Sabiduría la Ramera”, puesto que representaba a la madre transmundana de este espacio inferior lleno de maldad y perdición<sup>62</sup>.

El gnosticismo cristiano se hará de nuevo cargo de una concepción griega de la mujer cuya libertad es considerada la fuente de la discordia de la *polis* y de su destrucción. La mujer que no muestra su piedad ante las normas de la ciudad acarreará la perturbación de la armonía cívica, la subversión del orden constituido y la proliferación del vicio o la lujuria. Muchos siglos después de la desaparición de Troya, en las doctrinas de los pensadores heterodoxos de una nueva religión de salvación, el desprecio y el miedo a la feminidad, simbolizada por la hija de Zeus, seguirá resonando con la misma fuerza que en esos coros de Esquilo donde el solo nombre de Helena ya era un augurio fatídico de muerte y de ruina:

¿Quién impuso su nombre,  
tan adecuadamente  
—¿no fue alguien acaso a quien no vemos,  
y quien en su presciencia del destino,  
rige su lengua con acierto?—,  
a Helena, la novia de la lanza,  
envuelta en la discordia?

---

¡desvergonzada!, para llevar la guerra”. HOMERO, *Odisea*, trad. de José Luis Calvo, Cátedra, Madrid, 2011, canto IV, vv. 145-146, p. 96.

<sup>62</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, pp 126, 141. Véase IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 29, 4, p. 229; I 30, 7, p. 237.



Porque, evidentemente  
elimina naves,  
elimina guerreros,  
elimina ciudades<sup>63</sup>.

### ***Los espíritus elegidos***

Cuando alguien accedía al conocimiento o *gnosis* del Dios verdadero, el Otro inefable, encontraba una puerta oculta al resto de los mortales *deficientes* en su ignorancia, entraría en un recinto iluminado de acceso exclusivo para los *gnostikoi*. Esta presunción les permitía estar y no estar a la vez en el cosmos compartido con los demás seres humanos. Aunque vivían entre los condenados, ellos ya estaban salvados: el mismo conocimiento de las realidades superiores y auténticas los había salvado de la tiranía cósmica de los *arcontes*, los ángeles que dominaban el mundo y controlaban la *heimarméne*, el destino universal. Es decir, la *gnosis* por sí misma nos liberaba de unas leyes cósmicas que actuaban como las cadenas que nos sujetaban a esta vida estéril, “inauténtica”<sup>64</sup>, que encerraban el espíritu (*pneuma*) en un gigantesco recinto sin barrotes. Un espejismo que producía una falsa sensación de libertad, cuando, en realidad, el ser humano vivía encerrado para cumplir una cadena perpetua por el mero hecho de haber nacido.

---

<sup>63</sup> ESQUILO, “Agamenón”, en *Tragedias completas*, trad. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 2009, p. 269. El traductor de esta tragedia indica que “el poeta juega con una falsa etimología del nombre de Helena, que relaciona con un verbo de sonido parecido y que significa *destruir*”. Ibidem. Podemos añadir, además, que desde la Antigüedad, existían etimologías que establecían que el nombre de Helena significaba “antorcha” o “la portadora de la antorcha”. Véase Maurizio BETTINI y Carlo BRILLANTE, *El mito de Helena. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Akal, Madrid, 2008, pp. 153-154.

<sup>64</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, pp. 77-78.

Para la doctrina valentiniana, los hombres están compuestos de las mismas tres sustancias que componen a *Sophia Achamot*, la sabiduría inferior arrojada del Pleroma. Por una parte, fue creado “a imagen y semejanza” del Demiurgo, del Dios adorado por judíos y cristianos. A “imagen” de su parte material, a “semejanza” de su parte psíquica<sup>65</sup>, pero el Demiurgo no podía insuflar a sus criaturas ninguna parte espiritual, ya que él mismo carecía de ella. Finalmente, tanto los hombres psíquicos como los materiales —siendo estos últimos la especie más degradada— fueron revestidos con “una túnica de piel” a la que conocemos como “carne sensible”<sup>66</sup>.

Sin embargo, al Demiurgo le pasó desapercibido el “retoño” espiritual que su desconocida Madre había introducido en alguno de los hombres. Este elemento divino —procedente del parto de *Sophía* ante la contemplación de los ángeles que acompañaban al Salvador—, fue “ocultamente” colocado en algunas criaturas, sin que el Demiurgo “se diera cuenta”, con el fin de que, “sembrado a través de él [el Demiurgo] en el alma, que de él procede, y en este cuerpo material, siendo gestado y habiendo crecido en ellos, se halle dispuesto a la recepción del perfecto Logos”<sup>67</sup>.

El Demiurgo no podía conocer de ningún modo a este “hombre espiritual”: “puesto que desconocía a la Madre, desconocía también su descendencia”<sup>68</sup>. Este hombre espiritual es el hombre que habitaba en el interior del alma de los gnósticos. Se trataba, por tanto, de una *chispa* divina que, aunque encerrada bajo la carne y el alma (*psyché*), procedía del Pleroma superior y extraño o ajeno al mundo. Por esa razón, los gnósticos se denominaban a sí mismos *pneumatikoi*, es decir, los que poseen el espíritu. Se constituirán en un grupo de hombres superior por naturaleza a las otras dos clases de humanidad: los “psíquicos”, esto es, los judíos y los cristianos ordinarios, los simples

---

<sup>65</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 5, 5, p. 122. Se trata de un exégesis libre de Génesis 1: 26.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ibid., I 5, 6, pp. 122-123.

<sup>68</sup> Ibidem.

“creyentes”, que aunque tienen alma, no cuenta con espíritu; y, más inferiores aún, los “hýlicos”, encadenados y sometidos al cuerpo y la materia<sup>69</sup>, es decir, los paganos. Recordemos que Valentín era originario de Alejandría, una ciudad en la que, como en otras tantas de la parte oriental del Imperio romano, convivían cristianos, judíos y paganos. Esta antropología parece responder a la situación social y a las afinidades religiosas de las corrientes gnósticas.

Hemos de añadir, sin embargo, que la utilización del término *pneuma* para designar esta chispa divina y trascendente escondida y recubierta tanto por el *soma* como por la *psyché* no es una creación exclusivamente gnóstica. También es de uso común en el Nuevo Testamento, especialmente en las epístolas de Pablo de Tarso. Como señala Hans Jonas, “obviamente, el significado griego de *psyché*, con toda su dignidad, no era suficiente para expresar la nueva concepción de un principio que trascendía todas las asociaciones naturales y cósmicas unidas al concepto griego”<sup>70</sup>. Era, por ello, necesaria la introducción de un concepto que uniera al hombre con la deidad sin estar mancillado por la corrupción de la carne y las posesiones materiales. Pablo, al igual que los gnósticos más tarde, cree que este principio es activado por Jesucristo, el Salvador esperado desde la creación del hombre terreno:

[S]e siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual...mas no es lo espiritual lo primero que aparece, sino lo natural; luego, lo espiritual. El primer hombre, salido de la tierra, es terreno; el segundo, viene del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el

---

<sup>69</sup> PUECH, “La gnosis y el tiempo”, p. 287. Véase también JONAS, *La religión gnóstica*, p. 78.

<sup>70</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 156.

celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste<sup>71</sup>.

Pablo insistirá, de este modo, en que la fe en la divinidad de Jesús comporta el advenimiento de una nueva humanidad, diferente, y también superior, a la que existía antes de su llegada, sometida a los preceptos de la Ley mosaica, pero corrompida por la carne y las obediencias terrenales. La sola fe en Cristo, en su mensaje mesiánico, es capaz de sacudirnos de la pesada carga que negaba la salvación a los hombres, se trata de la gracia de un monarca universal que libera a los condenados:

[N]inguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús. Porque la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y la muerte. Pues lo que era imposible a la ley, reducida a la impotencia por la carne, Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne, a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros que seguimos una conducta, no según la carne, sino según el espíritu...las tendencias de la carne llevan al odio a Dios: no se someten a la ley de Dios, ni siquiera pueden; así, los que están en la carne, no pueden agradar a Dios. Mas vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> 1 Corintios 15: 44, 46-49. En las notas a estos versículos de la *Biblia de Jerusalén*, la versión que estamos usando en este trabajo (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1980, p. 1650) se señala el cambio de *psyché* a *pneuma* en el griego de Pablo para denotar que se está refiriendo a un principio divino, incorruptible e inmortal.

<sup>72</sup> Romanos 8: 1-4, 7-9.

Los gnósticos seguirán a Pablo en este punto, es decir, que los hombres materiales no pueden de ningún modo recibir la salvación, no están preparados para ello al carecer de *pneuma*: “lo material...perece por necesidad, por cuanto no puede recibir ningún soplo de incorruptibilidad...la materia no es capaz de salvación”<sup>73</sup>. Pero, además, en las doctrinas valentinianas, la salvación no se deriva de la conducta, sino de la esencia. Ya hemos dicho cómo los hombres materiales la tienen absolutamente vetada; en cambio, los psíquicos, aunque no pueden alcanzar la *gnosis* perfecta, pueden, siempre que observen una buena conducta<sup>74</sup>, alcanzar una beatitud psíquica, es decir, en la Mediedad, entre el cosmos y el Pleroma. Sólo el hombre espiritual se salvará absolutamente, gracias a la simiente espiritual que porta en su interior.

Del mismo modo que lo terreno no puede participar en la salvación, porque no es capaz de recibirla, así también lo espiritual...no puede recibir la corrupción, cualesquiera que sean las obras a las que se entregue. El oro arrojado en el barro no pierde su belleza, sino que conserva su propia naturaleza, puesto que el barro en nada puede perjudicar al oro; así afirman acerca de sí mismos que, aunque se entreguen a cualquier tipo de obras materiales, no pueden recibir ningún daño ni perder la subsistencia espiritual<sup>75</sup>.

Como no podía ser de otra forma, esta creencia fundamental del gnosticismo tendrá fuertes implicaciones en su visión de la moralidad y la virtud cívica.

---

<sup>73</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 6, 1, pp. 124-125.

<sup>74</sup> Ibid., I 6, 2, p. 126.

<sup>75</sup> Ibidem.

### ***Precedentes platónicos***

Antes de avanzar en nuestro análisis de las doctrinas gnósticas, pensamos que es necesario que nos detengamos a estudiar uno de los más ilustres precedentes teóricos de las mismas. No podemos pasar por alto que esta división de la humanidad en tres clases en orden jerárquico descendente presenta grandes semejanzas con mito antropogónico que Platón desarrolla en su diálogo *Timeo*. El mismo nombre de Demiurgo procede también de esta elaboración platónica. En efecto, Platón considera que el hombre está formado por el cuerpo y por tres tipos o partes del alma. Sólo una de ellas, instalada en la cabeza<sup>76</sup>, contenía un “principio inmortal”<sup>77</sup>, es decir, propio de los dioses. Las partes mortales del alma también disponen de otras localizaciones corporales específicas, separadas convenientemente de la cabeza: “como los dioses menores”<sup>78</sup> se cuidaban de no mancillar el género divino del alma, a menos que fuera totalmente necesario, implantaron la parte mortal en otra parte del cuerpo separada de aquélla y construyeron un istmo y límite entre la cabeza y el tronco, el cuello, colocado entremedio para que estén separadas”<sup>79</sup>.

Ahora bien, dentro de la parte mortal del alma, Platón creyó necesario establecer una división ulterior, entre un alma volitiva y un alma apetitiva. Lo que parecía preocupar a este pensador era definir precisamente una topología del alma humana donde cada parte ocupara un espacio determinado que no interfiriera ni contradijera los objetivos o las funciones de las otras partes. Una topología del alma que sería no sólo determinista, sino fundamentalmente jerárquica. Creemos que merece la pena citar

---

<sup>76</sup> El filósofo ateniense consideraba que la cabeza, al “imitar la figura del universo circular”, el miembro corporal más “divino”, que “gobierna todo lo que hay en nosotros”. PLATÓN, “Timeo”, trad. de Francisco Lisi, en *Diálogos*, tomo VI, Gredos, Madrid, 1992, 44e, p. 193.

<sup>77</sup> Ibid., 69c, p. 229.

<sup>78</sup> Estos dioses menores son criaturas modeladas previamente por el Demiurgo.

<sup>79</sup> Ibid., 69d-e, p. 230.

extensamente al ateniense para hacernos una idea más precisa de lo que acabamos de apuntar:

Puesto que una parte del alma mortal es por naturaleza mejor y otra peor, volvieron a dividir la cavidad del tórax y la separaron con el diafragma colocado en el medio, tal como se hace con las habitaciones de las mujeres y los hombres. Implantaron la parte belicosa del alma que participa de la valentía y el coraje más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, para que escuche a la razón y junto con ella coaccione violentamente la parte apetitiva, cuando ésta no se encuentre en absoluto dispuesta a cumplir voluntariamente la orden y la palabra proveniente de la acrópolis. Hicieron al corazón, nudo de las venas y fuente de la sangre que es distribuida impetuosamente por todos los miembros, la habitación de la guardia, para que, cuando bulle la furia de la parte volitiva porque la razón le comunica que desde el exterior los afecta alguna acción injusta o, también, alguna proveniente de los deseos internos, todo lo que es sensible en el cuerpo perciba rápidamente a través de los estrechos las recomendaciones y amenazas, las obedezca y cumpla totalmente y permita así que la parte más excelsa del alma los domine...Entre el diafragma y el límite hacia el ombligo, hicieron habitar a la parte del alma que siente apetito de comidas y bebidas y de todo lo que necesita la naturaleza corporal, para lo cual construyeron en todo este lugar como una especie de pesebre para la alimentación del cuerpo. Allí la ataron, por cierto, como a una fiera salvaje... La colocaron en ese lugar para que se apaciente siempre junto al pesebre y habite lo más lejos posible de la parte deliberativa, de modo que

cause el menor ruido y alboroto y permita reflexionar al elemento superior con tranquilidad acerca de lo que conviene a todas las partes<sup>80</sup>.

En estos pasajes podemos observar cómo Platón se plantea realizar toda una militarización externa e interna del ser humano. En su exposición se manifiesta una concepción claramente autoritaria de la vida política. La cabeza, en cuyo interior reside una razón divinizada —y, por lo tanto, potencialmente todopoderosa—, deberá actuar como el jefe de una especie de policía militar que cuenta con los suficientes recursos para obligar “violentamente” a la plebe a cumplir las órdenes provenientes de la “acrópolis”, la parte noble y sagrada de la ciudad. La democracia no tiene ninguna cabida en este esquema platónico. Al igual que no la tiene en un ejército, siempre preparado para la guerra, donde los valores dominantes son la disciplina de la tropa y la afirmación rotunda de las jerarquías.

El corazón de este sistema es “la habitación de guardia” que vigila incesantemente y actúa inmediatamente cuando los estratos más bajos —segregados en mujeres y hombres, inferiores y superiores “por naturaleza”—, se desmandan y, por cualquier motivo, no están dispuestos a someterse “totalmente” a los designios de la parte más “excelsa” de la *polis*. Una parte gobernante y “deliberativa” que es vista como un “elemento superior” que necesita la debida “tranquilidad” para “reflexionar” y ejercer su funciones de mando, libre del “menor ruido y alboroto” que altere su posición dominante.

El tercer estado del alma, o de la ciudad, añadimos nosotros, la parte apetitiva, siempre pendiente de satisfacer sus necesidades corporales debe ser tratada, pues, como “una fiera salvaje”, relegada y atada a un “pesebre” para que no disturbe la recta disposición del conjunto. Al fin y al cabo, esta parte “mortal” está formada por

---

<sup>80</sup> Ibid., 69e-70b, 70d-e, pp. 230-231.



elementos irracionales, incapaces de discernir lo que les conviene, demasiado apegados a la vida cotidiana como para saber gobernarse y establecer prioridades legislativas. Necesitan de un gobernante eficaz y sabio que se encargue de esas tareas tan elevadas. Esta opinión tan negativa respecto a aquellos ámbitos no racionales del mundo interno no ha dejado nunca de contar con seguidores que, desde otras tradiciones culturales, se han adherido a ella con el ímpetu del converso. Así, el pensador judío Filón de Alejandría (15/10 a. e. c – 45/50 e. c.) nos seguirá advirtiéndolo siglos más tarde de que las pasiones “tomando coraje y osadía para escalar hasta la acrópolis espiritual, la sitiaron toda y saquearon el alma, a modo de un usurpador”<sup>81</sup>.

En este mito platónico late un miedo profundo, teñido de desprecio, ante “la naturaleza corporal” ligada indisolublemente con la parte más baja del alma, considerada un peligro para la supervivencia individual y colectiva. Suponemos, además, que, al tratarse de un sector animalizado, Platón está haciendo referencia a unos elementos de la *psyché*, pero también de la *polis*, que son *infantes*, es decir, capaces de emitir sonidos pero incapaces de habla articulada. Inútiles por ello para transmitir o recibir las enseñanzas del lenguaje racional, del idolatrado *logos* de la cultura helénica.

El miedo al descontrol, al “ruido y alboroto” de estos elementos infantes, en el foro interno tanto como en el foro externo, que encontramos en estas líneas de Platón puede traducirse también como la entrada en escena de ansiedades muy hondas que, bajo la forma de proyecciones omnipotentes, querrían, en último término, extirpar la contingencia de nuestras vidas. Un deseo alucinado que se pretende lograr mediante la marcha triunfal de la razón dialéctica y vigilante. Sólo así el ser humano, encarcelado en un mundo de apariencias, conseguiría “con ayuda de la razón y sin intervención de

---

<sup>81</sup> FILÓN DE ALEJANDRÍA, “Alegorías de las leyes II”, en *Obras completas*, ed. de José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2009, vol. 1, p. 224.

ningún sentido” llegar a “liberarse de las cadenas” y “volverse de las sombras hacia las imágenes y el fuego y ascender desde la caverna hasta el lugar iluminado por el sol”<sup>82</sup>.

He aquí una cosa al menos...que nadie podrá firmar contra lo que decimos, y es que exista otro método que intente, en todo caso y con respecto a cada cosa en sí, aprehender de manera sistemática lo que es cada una de ellas...Y las restantes [artes]...ya vemos que no hacen más que soñar con lo que existe, pero que serán incapaces de contemplarlo en vigilia...el método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas<sup>83</sup>.

### ***Contra la areté***

“Siempre hacerme el óptimo y ser superior a los otros”<sup>84</sup>, escribió Homero en la *Ilíada* como perfecto ejemplo de la *areté*, la virtud de los héroes épicos de la Grecia primitiva. Esta ética aristocrática será, en opinión de Werner Jaeger, un rasgo distintivo que se extenderá en el comportamiento de “los griegos de todos los tiempos”, quienes tendrán con frecuencia “los ojos fijos en Homero”<sup>85</sup>. A pesar de los cambios y adiciones al catálogo de virtudes que se irán sucediendo con el paso de los siglos de civilización helénica, este concepto de *areté* fundado sobre el heroísmo personal y la *aristeia*, la

---

<sup>82</sup> PLATÓN, *La República*, 532a-b, p. 439.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 533b-d, p. 441-442.

<sup>84</sup> HOMERO, *Ilíada*, Libro VI, v. 208, p. 108. Se repite el mismo verso en Libro XI, v. 784, p. 209.

<sup>85</sup> JAEGER, *Paideia*, p. 27.

capacidad de desarrollar un carácter que sobresalga entre la multitud, será el fundamento del ideal educativo en el mundo griego<sup>86</sup>.

Este sentimiento aristocrático permanecerá incluso en la época de la Atenas democrática: “la organización de la *polis*...es una especie de recuerdo organizado...metafórica y teóricamente hablando, es como si los hombres que volvían de la guerra de Troya hubieran deseado hacer permanente el espacio de la acción que había surgido de sus hechos y sufrimientos”<sup>87</sup>. Ya no hacía falta la guerra para destacar y mostrar a los demás la unicidad y la distinción de cada uno de nosotros, pues, como señala Arendt, “the distinguishing activity, the *aristeuein* itself, can now become a daily performance and permeate the whole body politic”<sup>88</sup>. Este afán interminable por medir nuestras aptitudes *contra* las de nuestros conciudadanos con la intención de ser recordado y admirado por ellos representa la experiencia más distintiva de la tradición política griega<sup>89</sup>.

Ahora bien, detrás de este ideal aristocrático inspirado en ardor guerrero aparece siempre una firme creencia en las jerarquías naturales, en el hecho de que cada cual tiene en el cosmos un papel que representar en una escala descendente. En el mundo interno del ciudadano griego, el papel dominante —como hemos visto en Platón, pero también en el estoicismo de Cicerón— le corresponde a la razón. Y la ocupación central del hombre, si quiere respetar esta jerarquía cósmica, será la de desarrollar su *areté* en su vida cotidiana, es decir, hacer que la actitud racional prevalezca sobre nuestra conducta en todas las situaciones. Respetar la “verdadera” naturaleza consiste en hacer de la razón la reina de nuestras facultades mentales. Sólo así podremos vivir una vida

---

<sup>86</sup> Ibid., pp. 28-29.

<sup>87</sup> ARENDT, *La condición humana*, p. 224.

<sup>88</sup> [La actividad que nos distingue, el *aristeuein* en sí, puede convertirse ahora en un actuación diaria y permear el entero cuerpo político]. Hannah ARENDT, “The Great Tradition II. Rule and Being Ruled”: *Social Research*, vol. 74, n.º 4 (2007), p. 950.

<sup>89</sup> Ibid., p. 952.

natural y digna de ser vivida: “transformar la naturaleza recibida en primer término en la verdadera naturaleza depende del hombre, ya que sólo en su caso la naturaleza no se realiza a sí misma automáticamente. Esta es la razón por la cual la virtud es necesaria para la completa realización y como completa realización del ser del hombre”<sup>90</sup>.

La contraparte social a esta actitud intelectual era la de respetar también el lugar de cada uno en el esquema cósmico, es decir, ser un *cosmopolita*, alguien cuya mayor virtud es la de “contemplar e imitar el mundo”<sup>91</sup>. Si en el cosmos hay diferencias, grados y niveles, saltárselos o aspirar a una condición social diferente era directamente una blasfemia, toda vez que el mismo cosmos era un ser divino para el pensamiento filosófico helénico. Supondría quebrantar la armonía cósmica, alterar la precisa y ordenada *música de las esferas* que había sido objeto de devoción de los pensadores desde los tiempos de Pitágoras de Samos (c. 580-c. 495 a. e. c.)<sup>92</sup>. Una creencia que queda bellamente reflejada en el tratado pseudoaristotélico *De mundo*:

The single harmony produced by all the heavenly bodies singing and dancing together springs from one source [God] and ends by achieving one purpose [cosmos], and has rightly bestowed the name not of ‘disordered’ but of ‘ordered universe’ upon the whole<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 287.

<sup>91</sup> CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, libro II, cap. 14, p. 190

<sup>92</sup> “La conexión de la música con la matemática establecida por Pitágoras fue, desde aquel momento, una adquisición definitiva del espíritu griego. De esta unión nacieron las ideas pedagógicas más fecundas y de mayor influencia entre los griegos...Es incalculable la influencia de la idea de armonía en todos los aspectos de la vida griega de los tiempos posteriores. Abraza la arquitectura, la poesía y la retórica, la religión y la ética. En todas partes aparece la conciencia de que existe en la acción práctica del hombre una norma de lo proporcionado, que, como la del derecho, no puede ser transgredida con impunidad”. JAEGER, *Paideia*, p. 165.

<sup>93</sup> [La armonía única producida por todos los cuerpos celestes cantando y bailando juntos brota de una única fuente (Dios) y termina logrando un propósito (el cosmos), y se le ha dado justamente el nombre no de “desordenado” sino de “universo ordenado” sobre el conjunto]. *De mundo*, ed. de E.S. Forster, Oxford University Press, London, 1914, cap. 6, 399a, 12ss.,

Cicerón dijo que sería necesario “imitar *el orden de los cielos* con la fidelidad de la propia vida”<sup>94</sup>. La filosofía estoica conjugará la idea de destino cósmico y la de providencia en el concepto de *heimarméne*, que sería el aspecto práctico en la vida humana de esta armonía celestial. “La comprensión y la aceptación voluntaria de este destino, interpretado así como la razón del todo, distingue al hombre sabio, que soporta la adversidad de su destino individual como el precio que una parte debe pagar para mantener la armonía del todo”<sup>95</sup>.

Por supuesto, los gnósticos no lo verán así. Para ellos, alzar la mirada hacia la divinidad supone la negación de las realidades cósmicas, vistas como un obstáculo, un velo tupido que les impide acceder a la trascendencia que buscan en sus doctrinas. El mundo al que aborrecen no sólo incluye su parte física, sino también su lado social. Las normas virtuosas serían en realidad cadenas que nos impiden desplazarnos fuera de esta prisión cósmica. El gnosticismo tiene una dedicación exclusivamente soteriológica, es decir, su única preocupación será la salvación de los auténticos creyentes, o mejor dicho, de los conocedores de la futilidad e intrínseca maldad del mundo al que han sido arrojados, donde su “chispa divina” sufre un destierro lúgubre.

Brotado de la Luz y de los dioses,  
heme aquí en exilio y separado de ellos.  
Los enemigos, arrojándose sobre mí,  
me han arrastrado entre los muertos...  
Soy un dios y he nacido de los dioses,  
brillante, rutilante, luminoso,  
radiante, perfumado y hermoso,  
pero ahora estoy reducido a sufrir.

---

<sup>94</sup> CICERÓN, *Cato Maior*, XXI.77. Citado en JONAS, *La religión gnóstica*, p. 265.

<sup>95</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 278.

### *La prisión del espíritu*

Diablos sinnúmero me han asido.  
Repugnantes, que me han arrebatado mi fuerza.  
Mi alma ha perdido el conocimiento.  
Ellos me han mordido, despedazado, devorado...  
Aúllan y se lanzan contra mí,  
me persiguen y me asaltan...<sup>96</sup>.

Cuando el mundo se ha convertido en una celda de tortura, en la cual es necesario y vital encontrar una rendija por la que escaparse, la *areté* griega, ese arte de estar en el mundo y sobresalir en él, adquiere unas connotaciones demoniacas. Se convierte o bien en un enemigo a batir, o bien en un espacio del que conviene alejarse, mantenerse apartado para no estar expuestos a una contaminación que mancillaría el espíritu.

El mundo y el hecho de pertenecer a él no deben ser tomados en consideración. Las realidades materiales no son otra cosa que un espejismo maligno y distorsionador, ya que las cosas importantes están en el más allá. La seriedad con la que los griegos se tomaban su participación en el ámbito político es vista con aire de superioridad, desde ese mismo más allá en el que se sitúan los seguidores de las enseñanzas gnósticas. Desde lo alto de sus aspiraciones de redención, esa *areté* de los filósofos y rétores ni siquiera les mueve a la compasión. La ignorancia pagana de la auténtica vida del espíritu es, de por sí, pecaminosa, y sólo merece el desdén y desprecio de los *pneumáticos*. Abstenerse de la participación en la vida social y política será un denominador común de la nueva religión trascendental que surgirá en la parte oriental

---

<sup>96</sup> Extractos de un himno maniqueo. Citado en PUECH, "La gnosis y el tiempo", p. 306.

del mundo de influencia griega. En este sentido la actitud gnóstica no es excepcional<sup>97</sup>.

Basta recordar las palabras de Pablo de Tarso:

Os digo, pues, hermanos: el tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa<sup>98</sup>.

Es decir, la actitud que los cristianos deberían presentar ante las cosas mundanas era este “como si no” que les haría, por una parte, más receptivos a las sustancias espirituales que su Salvador había traído al mundo en su venida y, por otra, les inmunizaría contra las dependencias corporales y materiales que les alejarían de una vida auténtica, iluminada por el resplandor de una verdad oculta a quienes no conocen o reconocen a Jesucristo. De hecho, el catálogo de virtudes cristianas supone una importante innovación respecto a la *areté* griega, ya sea de raíz homérica o aristotélica. Como señala Alasdair McIntyre en su ya clásico *After Virtue*:

[I]t is impossible to delay the remark that the most striking contrast with Aristotle's catalogue is to be found neither in Homer's nor in our own, but in the New Testament...And the New Testament of course differs from both Homer and Aristotle not only in the items included in its catalogue, but once again in its rank ordering the virtues<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, pp. 287-288.

<sup>98</sup> 1 Corintios 7: 29-31.

<sup>99</sup> [Es imposible aplazar la observación de que el contraste más notable con el catálogo de Aristóteles no se encuentra ni en Homero ni en el nuestro, sino en el Nuevo Testamento...Y el Nuevo Testamento difiere tanto de Homero como de Aristóteles no sólo en los puntos incluidos en su catálogo, sino de nuevo

Entre esas virtudes cristianas se contaban la fe, la esperanza, la caridad, pero también la humildad, algo que para los griegos clásicos era más propio de una moral de esclavos, es decir, de individuos excluidos de la escena pública<sup>100</sup>. El hábitat de este tipo de gente era la servidumbre doméstica, en el interior de las propiedades de su señor — también ciudadano—, porque, de acuerdo con Aristóteles, estaban incapacitados *naturalmente* para las relaciones políticas entre iguales, que constituían el campo de cultivo para las virtudes cívicas<sup>101</sup>. Cualquier comportamiento o discurso que exaltara las capacidades o aptitudes individuales suponía un tabú para unos creyentes que aceptaban su radical insuficiencia para alcanzar la perfección<sup>102</sup>. Contra el orgullo, la vanagloria o las fantasías de grandeza, el creyente debía oponer la resignación, la mansedumbre o la paciencia<sup>103</sup>. Era necesario, para ello, suprimir “toda altanería que se subleva contra el conocimiento de Dios”<sup>104</sup>.

Los primeros cristianos seguían una orientación ética acósmica y, en este sentido, contraria y alejada del ideal helénico. Sostenían que era imposible alcanzar la perfección en un mundo contaminado por la maldad y repleto de tentaciones que alejaban al cristiano de los caminos del Señor.

No améis el mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama el mundo, el amor del Padre no está en él. Puesto que todo lo que hay en el

---

en su rango ordenando las virtudes]. Alasdair MACINTYRE, *After Virtue* (1981), Duckworth, London, 2007, p. 182.

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ibid., pp. 159-160.

<sup>102</sup> “Nada hagáis por rivalidad, ni por vanagloria, sino con humildad, considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismo, buscando cada cual no su propio interés, sino el de los demás”. Filipenses 2: 3-4.

<sup>103</sup> Efesios 4: 1-2.

<sup>104</sup> 2 Corintios 10: 5.



mundo —la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de riquezas— no viene del Padre, sino del mundo<sup>105</sup>.

### ***Más allá del bien y del mal***

La negación del mundo es sólo una cara de la cuestión en la doctrina moral del gnosticismo. Esta negación, en realidad, lleva a una afirmación rotunda de la libertad de acción de los *pneumáticos*, de aquellos seres que, en virtud de poseer una sustancia divina y espiritual, se salvan naturalmente. Recordemos la metáfora con la que Ireneo hacía referencia a tal cualidad: “El oro arrojado en el barro no pierde su belleza, sino que conserva su propia naturaleza, puesto que el barro en nada puede perjudicar al oro”<sup>106</sup>. Esto es, por mucho que los gnósticos cometan actos pecaminosos y retocen en el lodazal de la lujuria o del goce de los objetos materiales, su salvación está asegurada. Ellos ya no son de este mundo, han conocido a su verdadero Padre, que se sitúa en un espacio separado y ajeno a las vicisitudes cósmicas; además, comparten con él esa esencia ultramundana. De este modo, nada puede mancharlos, nada puede perturbar su gracia divina. Ellos están en el mundo, pero no son del mundo.

El gnóstico sólo está comprometido con una realidad absolutamente trascendente, con un Dios desconocido, inefable, apartado tanto de los cuerpos (*soma*) como de las almas (*psyché*) de los seres humanos. Él no las ha creado ni derivan de su existencia. Sólo el *pneuma* es una propiedad divina. Por lo tanto, los *nomoi*, las leyes y normas que rigen la ciudad y la moralidad pública no cuentan para los conocedores del reino del espíritu. Al contrario, respetarlas supondría la sumisión al Demiurgo, a un

---

<sup>105</sup> 1 Juan 2: 15-16.

<sup>106</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 6, 2, p. 126.

creador ignorante de su posición subordinada. Una posición inaceptable cuando uno se encuentra entre el limitado número de los elegidos, “las normas del reino no espiritual no pueden obligar a aquel que pertenece al espíritu”<sup>107</sup>.

La salvación que el gnóstico tiene asegurada comporta una auténtica liberación de las cadenas que le unen al tiempo y al espacio mundano. Es una liberación en un doble sentido: una libertad negativa, *eleuthéria*, “desprendimiento o emancipación de la tiranía del Destino y de la esclavitud del cuerpo y la Materia”; y una libertad de signo positivo, *exousía*, “poder absoluto o licencia de hacer cuanto nos plazca”<sup>108</sup>. Clemente de Alejandría (c. 150-c. 215 e. c.), uno de los fundadores de la filosofía cristiana<sup>109</sup>, se mostrará escandalizado con la prepotencia moral de los seguidores de las corrientes gnósticas:

[D]icen que son por naturaleza hijos del primer Dios. Luego sacan ventaja de su noble abolengo y de su libertad y viven como les apetece. Su voluntad es quedar libres de todo dominio, y en su deseo de placer se consideran señores del sábado y superiores a todas las razas de hombres a fuer de *hijos del rey*<sup>110</sup>.

Como unos príncipes caprichosos, henchidos de arrogancia, se sentían con todo el derecho de renunciar a acatar el *nomos* que sujetaba a los mortales. Su argumento antinómico era tanto una superación del platonismo que sí aceptaba las enseñanzas mundanas como un paso previo para dirigir la mirada al estrato superior de las ideas eternas, como una superación asimismo de la creencia judía en un Dios creador del

---

<sup>107</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 291.

<sup>108</sup> PUECH, “La gnosis y el tiempo”, p. 316.

<sup>109</sup> El otro fundador será Orígenes (185-254 e. c.). Véase WERNER JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995, pp. 71ss.

<sup>110</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, “Stromata” III, 4, 30, trad. de José Montserrat Torrents, en *Los Gnósticos*, vol. II, Gredos, Madrid, 1983, p. 392. Énfasis añadido.

mundo. Los “ángeles que crearon el mundo”<sup>111</sup> someten a los cuerpos a las leyes físicas y a las almas a las normas morales y políticas, esclavizando de esta manera tanto a nuestra parte material como psíquica. Las leyes de la ciudad no serían otra cosa, para los gnósticos, que la vertiente psíquica del dominio de los arcontes, los aliados del Demiurgo, identificando a éste con Yahveh, creador y legislador, el Dios de los judíos, en el que siguen creyendo por ignorancia el resto de los cristianos.

Esta posición se muestra claramente en la doctrina de Basílides, otro de los principales exponentes del gnosticismo alejandrino del siglo II, quien defenderá la subordinación de la divinidad judía. Esto implicaba la negación de la validez de la Torá, al ser el producto de la legislación de una criatura inferior:

Los ángeles que ocupan el último cielo, que es el que nosotros vemos, hicieron todas las cosas del mundo, y se repartieron la tierra y todas las razas que la habitan. El príncipe de estos ángeles es el supuesto Dios de los judíos y como éste pretendió someter todas las razas a su grupo de hombres, es decir, a los judíos, los demás arcontes se levantaron contra él y se le opusieron. Ésa es la razón de que los demás pueblos se enemistaran contra los judíos...Las profecías fueron emitidas por los arcontes creadores del mundo y, en particular, la Ley fue obra de su príncipe, que es quien sacó al pueblo de la tierra de Egipto<sup>112</sup>.

Mezclando la filosofía pagana con las creencias judías, los gnósticos rechazarán en bloque los preceptos que emanan de los códigos legales de ambas perspectivas. Su *pneuma*, su yo auténtico, no puede someterse a unas normas hechas para seres

---

<sup>111</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 23, 3, p. 203.

<sup>112</sup> Ibid., I 24, 4, 5, pp. 210, 212. Sobre la doctrina de los arcontes en Basílides, véase también HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, VII, 23-25, pp. 193ss.

ignorantes y deficientes, en suma, indignos por no haber accedido a la *gnosis* de Dios. El odio al cuerpo, al soporte material del *pneuma*, es tan intenso en las doctrinas gnósticas que harán decir a Basílides que el cuerpo de Jesucristo no fue crucificado, sino que éste fue sustituido en la cruz por Simón de Cirene<sup>113</sup>. Ellos, como su Salvador, no pertenecen a la naturaleza, por lo tanto, se encuentran liberados de la *heimarmené*, de la tiranía cósmica. “Los que alcanzan el conocimiento de estas cosas quedan libres del dominio de los arcontes creadores del mundo”<sup>114</sup>. Por el contrario, los que adoran al crucificado siguen siendo esclavos del mundo corporal.

La violación de la ley es, en este sentido, un signo de virtud gnóstica. O dicho de otra manera, el vicio emancipa el espíritu mientras que la virtud nos esclaviza. Al atribuir recompensas o castigos, elogios o rechazos a determinadas acciones, la virtud niega la libertad del espíritu. Expone al gnóstico al rechazo o la aprobación de la ignorante mayoría social y le dicta reglas de conducta que no le pertenecen<sup>115</sup>. Esa mayoría de cristianos que no pertenecían al círculo de los elegidos veía con estupor su comportamiento licencioso:

[L]os más perfectos entre ellos practican sin rebozo todas las acciones prohibidas...Comen, pues, indiferentemente las carnes sacrificadas a los ídolos, sosteniendo que no están contaminadas para ellos, y toman parte los primeros en toda festividad de los paganos y en todo regocijo en honor de los ídolos. Los hay entre ellos que ni siquiera se abstienen de la costumbre, odiada por Dios y por los hombres, de las luchas de fieras y las peleas de gladiadores. Algunos, entregados a fondo a los placeres de la carne, dicen que dan lo carnal a lo carnal y lo espiritual a lo espiritual...nos

---

<sup>113</sup> Ibid., I 24, 4, p. 211.

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> Véase JONAS, *La religión gnóstica*, pp. 291-292.

insidían como a ignorantes que nada saben, mientras se exaltan a sí mismos, llamándose perfectos y simiente de elección<sup>116</sup>.

Pero aún dentro de este libertinaje gnóstico hay enseñanzas que le dan un giro más radical. De la libertad para saltarse las normas se puede pasar a la *obligación* de no respetarlas, de modo que se agote en una vida todo el poder que lo material o “lo carnal” tenga sobre los espirituales. La perfección se conseguirá a través de la transgresión.

### ***Sacralidad del pecado***

Las enseñanzas del gnóstico Carpócrates inciden en este punto al que nos venimos refiriendo, el de la redención a través de la comisión de actos impuros o sancionados severamente por las leyes o la moralidad religiosa. Y lo hace a partir de su idea de la transmigración de las almas. Éstas sólo encontrarán reposo y serán salvadas cuando hayan realizado en este mundo inferior toda clase de impiedades. De nuevo, Ireneo, horrorizado ante tales prácticas, nos informa sobre ello en sus escritos:

Han llegado hasta tal grado de insania que proclaman ser capaces de obrar todo lo irreligioso e impío...Y afirman que por medio de las transmigraciones en los cuerpos conviene que las almas pasen por toda clase de vida y acción, a no ser que alguien sumamente diligente lo realice todo de un golpe en el transcurso de una sola vida, cosa que no sólo nos está vedado decir y escuchar...Así, como dicen sus escritos, sus almas, ejercitadas en toda clase de obras de la vida, al salir (del mundo) no le queda ya nada por

---

<sup>116</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 6, 3, pp. 127-128.

hacer; deben emplearse a fondo en ello, no sea que, faltando alguna cosa para la liberación, se vean obligadas a reingresar en un cuerpo<sup>117</sup>.

Carpócrates y sus seguidores de Alejandría temían el poder maligno del “adversario”, ese demonio que, como *cosmocrátor*, gobernaba tiránicamente en el espacio aéreo que media entre la Tierra y la Luna<sup>118</sup>. En su visión, este príncipe del mal había sido “creado especialmente para conducir las almas que perecieron desde el mundo al primer arconte”<sup>119</sup>, es decir, el Dios de los judíos. Este arconte se encargaría a su vez de hacer que otro ángel encerrara las almas en un cuerpo diferente, “pues dicen que la cárcel es el cuerpo”<sup>120</sup>. La solución, la única manera de escapar de esta prisión vitalicia, no podía ser otra que la de cometer compulsiva y obligatoriamente todos los pecados o actos inmorales que estuviesen al alcance de los creyentes. “Nadie escapará del poder de los ángeles que crearon el mundo, antes bien, irá pasando de cuerpo en cuerpo, hasta que haya realizado todas las obras de este mundo”<sup>121</sup>. Sólo así, mediante la compulsión a obrar mal, a desobedecer lo establecido, “el alma habrá alcanzado la libertad e irá hacia el Dios que está por encima de los ángeles creadores”<sup>122</sup>.

Otra de las sectas gnósticas enumeradas por Ireneo de Lyon, la de los cainitas, se ufanaban en subvertir las normas y preceptos que aparecen en la Biblia hebrea. Ellos estaban convencidos que había que hacer lo contrario de lo que ordenaba el Creador del mundo según la fe judía. Por eso, aseguraban que “Caín provino de la Potestad Suprema, y alababan a Esaú, a Coré y a los sodomitas, proclamándose congéneres de

---

<sup>117</sup> Ibid., I 25, 4, p. 216.

<sup>118</sup> Esta creencia debía ser frecuente en los círculos de los cristianos primitivos. “Y vosotros que estabais muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales vivisteis en otro tiempo según el proceder de este mundo, según el Príncipe del imperio del aire, el Espíritu que actúa en los rebeldes”. Efesios 2: 1-2.

<sup>119</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 25, 4, p. 217.

<sup>120</sup> Ibidem.

<sup>121</sup> Ibidem.

<sup>122</sup> Ibidem.

personajes por el estilo”<sup>123</sup>. Aunque Yahveh maldijera a estos personajes en los relatos bíblicos, “ninguno recibió daño alguno”<sup>124</sup>, pues eran protegidos de Sabiduría, el eón arrojado del Pleroma y madre del Demiurgo. De entre los discípulos de Jesús, sólo Judas merecía la estima de esta secta, pues era el único de los apóstoles en poseer la *gnosis* divina<sup>125</sup>. Su traición era una prueba más de su conocimiento: a partir de la condena de Cristo se hizo posible la salvación, “fueron disueltas todas las realidades terrenas y celestiales”<sup>126</sup>.

Los cainitas también vivían convencidos en la bondad intrínseca del pecado, al ser este el camino recto para la liberación verdadera del espíritu, encerrado bajo el peso del cuerpo y el alma. Como Carpócrates, “afirman que ellos mismos no se salvarán más que pasando a través de todas las obras”<sup>127</sup>.

Y en esto consiste el perfecto conocimiento, en lanzarse sin temor a obras tales que ni siquiera está permitido mencionarlas<sup>128</sup>.

El especialista en misticismo judío Gershom Scholem (1897-1982), al estudiar las doctrinas esotéricas del mesianismo sabateísta<sup>129</sup> en los siglos XVII y XVIII, hace

---

<sup>123</sup> Ibid., I 31, 1, p. 247.

<sup>124</sup> Ibidem.

<sup>125</sup> Ibid., I 31, 1 p. 248.

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Ibid., I 31, 2, p. 248

<sup>128</sup> Ibid., p. 249. “La idea de que en el pecado debe completarse una especie de programa, una deuda que hay que pagar como precio de la libertad última, constituye el reforzamiento doctrinal más poderoso de la tendencia libertina inherente a la rebelión gnóstica como tal y se convierte en precepto positivo del immoralismo. El pecado como camino de salvación, la inversión teológica de la idea del pecado: nos encontramos aquí con los antecedentes del satanismo medieval, y, de nuevo, ante un arquetipo del mito de Fausto”. JONAS, *La religión gnóstica*, p. 293.

<sup>129</sup> Según Scholem, “el sabateísmo fue el movimiento mesiánico más amplio y de mayores dimensiones de la historia judía después de la destrucción del Templo y la revuelta de Bar Kojba”. Gershom SCHOLEM, “Sabatai Sevi y el movimiento sabateísta”, en *El misticismo extraviado*, trad. de Mónica Sifrim, Lilmod, Buenos Aires, 2005, p. 11. Sabatai Sevi (1626-1676) fue un rabino judío nacido en Esmirna (Imperio Otomano) que se autoproclamó el tan ansiado Mesías del pueblo judío. Su figura atrajo a miles de creyentes judíos de todo el mundo. Acabó convirtiéndose al Islam en 1666 para escapar de su ejecución, lo que conllevó la frustración de la mayoría de los seguidores de sus doctrinas. Sin embargo, aún hubo muchos de ellos que justificaron la apostasía de Sevi como parte de un plan oculto y siguieron adorando a

referencia a una plegaria que acabó convirtiéndose en un proverbio para los seguidores de este movimiento religioso: “Bendito seas Tú, Oh Señor, nuestro Dios, Rey del Universo, que permite lo prohibido”<sup>130</sup>. La salvación, que sólo los elegidos sabrían apreciar, habría transformado radicalmente los valores por los que debía guiarse el pueblo judío. Lo que antes era sagrado había pasado a ser profano, mientras lo profano —y dentro de ello, los escalones más bajos— habían adquirido súbitamente una nueva luz de santidad. La restauración (*tikun*) del mundo y de las almas de los creyentes había encontrado un camino inverso al de las normas de las Escrituras: “la violación de la Torá es ahora su verdadero cumplimiento”<sup>131</sup>.

Al fin y al cabo, ellos habían descubierto “el misterio de Dios”, un asunto que, según los sabateístas, había sido abandonado por los rabinos de la Diáspora y despreciado por filósofos como Maimónides (1135-1204), verdaderos responsables de este “desastre espiritual”<sup>132</sup>. Scholem, al analizar estos argumentos, se da cuenta de que “estamos confrontados nada menos que con un renacimiento absolutamente inesperado de las creencias religiosas de los antiguos gnósticos”<sup>133</sup>.

Este historiador israelí considera que la “doctrina de la sacralidad del pecado” siempre aparece en conjunción con diversas sectas espiritualistas, ya que “la tipología del pneumático...es particularmente susceptible a semejantes enseñanzas”<sup>134</sup> que conectan religiosidad y nihilismo, fe y comportamientos antinómicos.

---

su salvador, emulándolo también en su conversión espuria al Islam, aunque continuaban practicando el judaísmo en secreto. Estos formarían la secta cripto-judía de los Dönme en Turquía. De una forma u otra, el sabateísmo siguió siendo un movimiento presente en las juderías occidentales y orientales hasta el siglo XIX. Su última figura representativa fue el polaco Jacob Frank (1726-1791), un personaje escandaloso para los judíos ortodoxos, que acabó convirtiéndose al catolicismo.

<sup>130</sup> Gershom SCHOLEM, “La redención a través del pecado”, en *El misticismo extraviado*, p. 119.

<sup>131</sup> Ibid., p. 114.

<sup>132</sup> Ibid., p. 108.

<sup>133</sup> Ibid., p. 106.

<sup>134</sup> Ibid., p. 115.



Para el pneumático, el universo espiritual que él habita es de un orden enteramente diferente al del mundo común de la carne y la sangre. La opinión que tenga la gente de ese mundo ordinario acerca de las nuevas leyes que él ha elegido para vivir es por lo tanto irrelevante; ya que él está más allá del pecado...En consecuencia, él hará lo que su espíritu le indique sin tener en cuenta los cánones morales de la sociedad que lo rodea. Él está obligado a violar y subvertir esta moral ordinaria en nombre de esos principios más altos que le han sido revelados<sup>135</sup>.

### ***Contra Yahveh***

Como hemos visto en las páginas anteriores, el desprecio al Dios de la Torá hebrea es uno de los temas más recurrentes en las más variadas corrientes del gnosticismo cristiano. En realidad, no se le reconoce su papel como divinidad por derecho propio y, en prácticamente todas las escuelas y autores sólo se le considera como una deidad subalterna o el príncipe de los ángeles que crearon este mundo material, cuya existencia es en sí misma una tortura para los seres espirituales. El Dios judío es, en pocas palabras, el alcaide de la prisión cósmica. Un carcelero soberbio que tiene la arrogancia de autoproclamarse como el único Dios, a pesar de no disponer de ningún atisbo de *gnosis* divina. Con ese platonismo tan incrustado en las enseñanzas valentinianas, se dirá que Dios hizo el cielo, “sin conocer Cielo alguno, y formó el hombre sin saber del Hombre, e hizo aparecer la tierra desconociendo la Tierra...así en todo ignoraba los modelos de las cosas que hacía”<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 5, 3, p. 119.

Era, en definitiva, un Demiurgo “insensato y necio”, que “no sabe lo que hace ni lo que elabora”<sup>137</sup>. Es decir, un ser que no merece adoración porque se trata nada más que de “una Potencia muy separada y muy distante de la Potestad suprema que está sobre todas las cosas, e ignorante del Dios que está por encima del universo”<sup>138</sup>. Cuando el cuerpo de un gnóstico muere, su alma es entregada al Demiurgo, pues pertenece a este espacio inferior, pero su espíritu puede decirle a la cara a quienes, por no ser pneumáticos, se encuentran junto al Creador del mundo:

Soy una preciosa vasija, más que la hembra que os hizo a vosotros.  
Si vuestra madre ignora su raíz, yo me conozco a mí misma y sé de dónde soy e invoco a la Sabiduría incorruptible, que está en el Padre, Madre de vuestra madre que no tiene padre ni cónyuge varón. Hembra nacida de hembra os ha creado, ignorando incluso a su Madre y creyendo estar sola.  
Yo invoco a su Madre<sup>139</sup>.

Este tipo de plegarias demuestran su íntima confianza en la salvación mediante el conocimiento de unas realidades superiores y ocultas para el común de los mortales. Una confianza que va unida al desprecio por los poderes soberanos de este mundo que, aunque puedan machacar sus cuerpos y someter sus almas, no podrán corromper sus espíritus, pues no les pertenecen, ya que proceden de un espacio absolutamente trascendente donde no rigen las normas ni las fuerzas que gobiernan aquí abajo. La principal ventaja que tienen los gnósticos es precisamente ésta, que su espíritu puede escapar de los terribles arcontes, pasando desapercibido al más severo de ellos, su príncipe, el Dios de los judíos. Así, el *pneuma*, “el hombre interior”, asciende al sitio

---

<sup>137</sup> HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, VI, 33, p. 151.

<sup>138</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 26, 1, pp. 218-219. Véase también HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, VII, 33, p. 218. Esta descripción es atribuida al gnóstico Cerinto.

<sup>139</sup> Ibid., I 21, 5, p. 196.

original de donde vino, dejando atrás tanto el cielo como la tierra, regresa “a su propio lugar, tras romper su cadena, es decir, el alma”<sup>140</sup>.

En el gnosticismo cristiano apreciamos, por tanto, una pronunciada animadversión hacia Yahveh hasta el punto de que algunos gnósticos como Saturnilo llegarán a decir que Cristo, “el Salvador” vino al mundo “para destruir al Dios de los judíos” y todos los demás arcontes<sup>141</sup>. Otros, como Cerdón, que predicó en Roma, abundarán en esta idea y además diferenciarán entre un dios conocido, “el Dios anunciado por Moisés y los profetas” y un dios “ignoto”, “el Padre del Cristo”. “El primero es justo, el segundo, bueno”<sup>142</sup>. Heresiólogos como Ireneo, Hipólito o Tertuliano (c. 160-220 e. c.) estarán de acuerdo en considerar a este Cerdón como el inspirador de las enseñanzas de Marción (c. 85-160)<sup>143</sup>, el hereje que impulsará la uniformidad del cristianismo.

### ***El dios bueno de Marción***

La inclusión de Marción de Sinope en el marco del gnosticismo es objeto de polémica entre los estudiosos de estas herejías del cristianismo primitivo. La cuestión principal por la que se duda si incluirlo o no en la lista de los creadores de sistemas gnósticos es que en sus enseñanzas falta el elemento divino y espiritual que cae a la tierra como una chispa y que, como hemos visto, es el germen de la salvación pneumática. Adolf von Harnack, uno de los mayores expertos en el estudio de esta figura, descarta su

---

<sup>140</sup> Ibidem.

<sup>141</sup> Ibid., I 24, 2, p. 208.

<sup>142</sup> HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, VII, 37, 1, p. 221.

<sup>143</sup> Ibidem. Véase también IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 27, 2, p. 221; TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, edición bilingüe de Ernest Evans, Oxford University Press, Oxford, 1972, I, 2, p. 7.

inclusión en el gnosticismo propiamente dicho<sup>144</sup>. El motivo principal es, entre otros, que Marción no reconoce en sus enseñanzas una distinción entre una doctrina esotérica y otra exotérica.

Es decir, en su visión del mundo, Marción no distingue entre unos elegidos, o iniciados en ciertos misterios, y otros que no lo son. Este autor puso todo su énfasis en la fe, no en la gnosis<sup>145</sup>. Para la salvación no hacía falta, pues, ningún conocimiento especial de las realidades superiores, ni siquiera comprender alegóricamente las Escrituras sino que, por el contrario, bastaba una fe sólida en lo que él mantenía que era el verdadero mensaje de Jesús.

Es necesario recordar que las tendencias gnósticas eran frecuentes en esa época, no sólo en el ámbito de la heterodoxia doctrinal, sino también en el del cristianismo ortodoxo. Padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría y su discípulo Orígenes (185-254 e. c.) mantuvieron la existencia de “misterios” que no podían ser entendidos por los creyentes más “simples”, sino solamente por el teólogo que los “conoce”. Esta *gnosis*, contrapuesta a una *pistis* (fe) considerada demasiado subjetiva, se encuentra en la base de la interpretación de las Escrituras que hicieron estos pensadores<sup>146</sup>. La *gnosis* que quería ofrecer la teología cristiana era, en cierto sentido, un arma de combate, tanto contra los “pseudo misterios de la religión pagana”<sup>147</sup> como contra el resto de sistemas gnósticos cristianos que eran vistos como herejías blasfemas y peligrosas.

A Clemente y a Orígenes, “esta tradición les ofrecía la distinción entre un tipo esotérico de saber y otro exotérico que correspondía al contraste entre la verdad

---

<sup>144</sup> Adolf von HARNACK, *History of Dogma*, Vol. 1, trad. de Neil Buchanan, Little, Brown and Company, Boston, 1901, p. 266. Disponible en: <http://www.gutenberg.org/files/19612/19612-h/19612-h.htm> (última consulta: 10/5/2015).

<sup>145</sup> Ibidem.

<sup>146</sup> JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, pp. 81-82.

<sup>147</sup> Ibid., p. 85.

(*alethéia*) y la mera apariencia (*doxa*)”<sup>148</sup>. Algo que, por otro lado, parecía contradecir la pretensión de la Iglesia cristiana de difundir un mensaje *católico*, es decir, universal y disponible para todos los seres humanos sin distinción de su posición social o intelectual. Ahora bien, estas tendencias gnósticas debían ser poco menos que irresistibles para estos pensadores cristianos, especialmente en Alejandría, lugar de concentración por excelencia de los más variados cultos místicos<sup>149</sup>.

Ahora bien. al anteponer la fe como vehículo privilegiado de la salvación en lugar de la *gnosis*, Marción seguía incondicionalmente a Pablo de Tarso, a quien considera no un apóstol, sino *El Apóstol*, el único que habría comprendido y transmitido la radical novedad que suponía el cristianismo. Este mercader griego del Ponto (Mar Negro) quería llevar hasta sus últimas consecuencias la justificación por la fe que había predicado Pablo en sus escritos:

[C]onscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino sólo por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado<sup>150</sup>.

Todas las demás concepciones del mensaje cristiano, y especialmente aquellas que hacían de los evangelios una continuación —o confirmación— de los pasajes del Antiguo Testamento, estarían, para Marción, ocultando la verdad y oponiéndose en definitiva a la auténtica liberación de los hombres y las mujeres de este mundo<sup>151</sup>.

Como hemos advertido más arriba, esta insistencia en la fe en detrimento del conocimiento parecería, en una primera aproximación, situar a Marción fuera de la

---

<sup>148</sup> Ibid., p. 83.

<sup>149</sup> Ibid., p. 85.

<sup>150</sup> Gálatas 2: 16.

<sup>151</sup> HARNACK, *History of Dogma*, p. 268.

constelación de los pensadores gnósticos. Sin embargo, su creencia en un Dios extraño al cosmos y su visión de un Creador cósmico opresivo y severo son claramente gnósticas y propias de estas doctrinas del siglo II. El dualismo anticósmico alcanzará con él su máxima expresión<sup>152</sup>.

El Evangelio de Marción, el hombre del Ponto, propone esencialmente la existencia de dos dioses<sup>153</sup>. Uno de ellos, el Buen Dios es completamente extraño al mundo. Ni siquiera los seres humanos, los objetos de la salvación proceden de él de ninguna forma. Al contrario, los hombres y las mujeres son producto de este mundo. Fueron creados por el Otro Dios, el Dios del Antiguo Testamento. De hecho, Marción acepta la Torá y las profecías hebreas en su sentido literal, rechazando toda interpretación alegórica de las mismas<sup>154</sup>. Lo reconoce como el Creador del mundo y todos los elementos que contiene a los que aplica, sin embargo, una ley inflexible que regula a la naturaleza y los hombres. Yahveh gobierna el mundo, con sus normas severas y rígidas, dio sus leyes, las hizo públicas y deben ser respetadas escrupulosamente por su pueblo. De ahí que, para Marción, esa deidad deba ser conocida como “Cosmocrátor”<sup>155</sup>, el gobernante del universo. Este dios es el contrario, o la antítesis del Buen Dios, no por su condición de malvado, sino por su condición de *justo*<sup>156</sup>.

Las recurrentes ideas gnósticas acerca de que los hombres son extranjeros en este mundo, o de que su ascensión al reino divino trascendente supondría un genuino regreso de sus espíritus, o la creencia de que, al salvar el *pneuma*, el Dios superior estaría salvando lo que en realidad le pertenece son todas ellas ideas ajenas a los

---

<sup>152</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, pp. 167-168.

<sup>153</sup> TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, I, 2, p. 7.

<sup>154</sup> HARNACK, *History of Dogma*, p. 269.

<sup>155</sup> IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, I 27, 2, p. 221. Los valentinianos, en cambio, piensan que el “cosmocrátor” es el demonio, no Yahveh, quien en su esquema es el Demiurgo, un creador que no gobierna los asuntos cotidianos del cosmos. Ver *Ibid.*, I 5, 4, p. 120.

<sup>156</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 169.

planteamientos marcionitas. Antes de la venida de Jesucristo, nadie había escuchado ni sentido la existencia del Buen Dios. No se había hecho manifiesto de ninguna forma<sup>157</sup>. No se puede trazar, en este sentido, ninguna genealogía que una al Dios bueno y extraño de Marción con los que habitamos este mundo.

Tertuliano sostiene que el origen de la doctrina de Marción, como la de otras herejías, será el de su interés insano en el origen del mal<sup>158</sup>, cuya causa no podría ser, en su interpretación, el Buen Dios. El causante del mal en el mundo no podría ser otro que su Creador quien, en palabras del profeta Isaías, habría declarado: “yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy Yahveh, el que hago todo esto”<sup>159</sup>. Cristo, por lo tanto, ejemplo de bondad absoluta sin ninguna mancha de maldad, no podía ser el hijo de este Dios. Y para fundamentar esta afirmación se basaba en una cita del Evangelio de Lucas:

Porque no hay árbol bueno que dé fruto malo y, a la inversa, no hay árbol malo que dé fruto bueno. Cada árbol se conoce por su fruto. No se recogen higos de los espinos, ni de la zarza se vendimian uvas. El hombre bueno, del buen tesoro del corazón saca lo bueno, y el malo, del malo saca lo malo. Porque de lo que rebosa el corazón habla su boca<sup>160</sup>.

Puesto que en el mensaje de Jesucristo lo bueno y lo malo no se mezclan, y él ha venido para traer amor y bien, y a redimirnos del mal, Marción llega a la conclusión de que necesariamente deben existir dos dioses, uno que ha creado el mundo y lo rige, y otro que no lo ha creado ni lo rige pero, por algún motivo desconocido, ha mandado a su

---

<sup>157</sup> Ibid., p. 168.

<sup>158</sup> “An unhealthy interest in the problema of evil —the origin of it” [Un interés insano en el problema del mal, el origen de éste]. TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, I, 2, p. 7.

<sup>159</sup> Isaías 45: 7. Apeles, el más famoso de los discípulos de Marción, llegará decir que Satán es un ángel del mal al servicio del Dios de los judíos. HARNACK, *History of Dogma*, p. 274.

<sup>160</sup> Lucas 6: 43-45.

hijo a salvar a los hombres y, de esta forma, revelarnos la existencia ultraterrena de una divinidad desconocida hasta ahora<sup>161</sup>.

Marción postula, de este modo, la realidad de dos dioses, ambos poderosos, pero intrínsecamente desiguales: uno, el Dios de los judíos, se caracteriza por sus facetas de juez y de guerrero; el otro, el dios desconocido, es dulce y pacífico, absolutamente bondadoso<sup>162</sup>. Además, como un punto importante, el Dios que lo ha creado todo, no sabe, sin embargo, de la existencia de la otra divinidad<sup>163</sup>. En este sentido, Yahveh, aunque es un dios por derecho propio, y no una deidad o ángel subalterno como en la mayoría de los sistemas gnósticos, aparece también como una criatura ignorante. A pesar de su enorme poder, su conocimiento no es absoluto.

Cristo, sin embargo, no pertenece a este mundo. No habría nacido en él<sup>164</sup>, y habría descendido del cielo ya adulto para enseñar el camino verdadero de la libertad, para mostrarnos la salida de esta cárcel del Creador<sup>165</sup>. Se trataría de un ser divino sin infancia que, al no pertenecer, como el resto de los mortales, a esta tierra y a este cielo, muestra un desprecio por las posesiones mundanas, una austeridad radical, que sus creyentes deben tener como ejemplo<sup>166</sup>. A este respecto, Tertuliano dirá que los marcionitas se burlan de este mundo, tachándolo como una obra “digna” de su Dios<sup>167</sup> y, por tanto, indigna del otro Dios que ellos adoran, en quienes confían. El desdén del que hacen gala llevará a Marción incluso a prohibir el matrimonio entre sus seguidores<sup>168</sup>, en una interpretación extrema de un consejo de Pablo: “bien le está al

---

<sup>161</sup> TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, I, 2, p. 7.

<sup>162</sup> “Marcion sets up unequal gods, the one a judge, fierce and warlike, the other mild and peaceable, solely kind and supremely good” [Marción establece dioses desiguales, uno es un juez, fiero y belicoso; el otro tierno y apacible, únicamente amable y sumamente bueno]. *Ibid.*, I, 6, p. 15.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. I, 11, p. 31.

<sup>164</sup> “Marción ha negado absolutamente el nacimiento de nuestro Salvador”. HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, VII, 31, 5, p. 215.

<sup>165</sup> TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, I, 14, p. 37.

<sup>166</sup> *Ibid.*, I, 14, p. 39.

<sup>167</sup> *Ibid.*, I, 13, p. 33.

<sup>168</sup> *Ibid.*, V, 7, p. 551.



hombre abstenerse de mujer...digo a los célibes y a las viudas: bien les está quedarse como yo”<sup>169</sup>. Puesto que este mundo es impuro y pasajero, el seguidor de Cristo hará bien en no comprometerse con nadie ni con nada de lo que encuentre aquí abajo.

Deseando no colaborar en la repoblación del mundo creado por el Demiurgo, los marcionitas decretaron la abstinencia del matrimonio, desafiando al creador y acelerando su camino hacia el Único Dios que los llamó y que, dicen, es Dios en un sentido diferente: de donde, deseando no dejar nada de ellos aquí abajo, abrazan la abstinencia, no por un principio moral sino por hostilidad hacia su hacedor y rechazo al uso de los elementos de su creación<sup>170</sup>.

Marción cree en la superioridad de lo invisible, de aquello que no deja ningún rastro que pueda ser contemplado con los ojos pero que, no obstante, existe. Por eso divide la realidad en dos ámbitos contrapuestos, las cosas visibles y las cosas invisibles, “visibilia et invisibilia”<sup>171</sup>. Por supuesto, ese Dios extraño que ha venido desde el más allá a salvarnos es quien domina el ámbito de lo no visible, de aquello que se siente con fuerza en el mundo interno, sin necesidad de reflejarse en un exterior dominado por la brutalidad y las leyes que nos sujetan a nuestras posesiones mundanas.

Resulta curioso como entre los críticos de Marción, como Tertuliano, se le tenía por un seguidor de los judíos en algunos de sus puntos doctrinales<sup>172</sup>. ¿Cómo puede ser alguien que niega el monoteísmo un seguidor de la religión hebrea? Si seguimos leyendo a Tertuliano, descubrimos que el punto en que tanto los judíos como Marción

---

<sup>169</sup> 1 Corintios 7: 1, 8. En todo este capítulo, subyace la idea de la impureza de las relaciones carnales entre hombre y mujer, de la que es mejor abstenerse.

<sup>170</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA *Stromata*, III, 4. Citado en JONAS, *La religión gnóstica*, p. 174.

<sup>171</sup> TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, I, 16, p. 41.

<sup>172</sup> *Ibid.*, III, 7, p. 187.

coinciden es en no aceptar a Jesús como hijo de Yahveh ni como el esperado Mesías del pueblo judío. Efectivamente, Marción defiende que el Mesías deberá llamarse Emmanuel y ser un guerrero victorioso para su pueblo<sup>173</sup>. Esto lo lleva a rechazar que alguien llamado Jesús y que murió crucificado por los romanos pueda ser el Mesías, tal y como proclamaban las iglesias cristianas que se mantenían en la doctrina ortodoxa. Jesús sí era un enviado del cielo, pero de otro dios muy diferente de Yahveh.

La principal obsesión de Marción era la de desmarcar el cristianismo de este dios de la Biblia judía: “separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis”<sup>174</sup>. El Evangelio no era, por esta razón, ninguna continuación ni perfeccionamiento de la religión hebrea. Era el comienzo de una religión independiente. De hecho, era la *Antítesis* —así se titulaba una obra perdida de Marción— del judaísmo<sup>175</sup>. La concepción de una cultura *judeocristiana* era, para su criterio, el germen de la confusión y el ocultamiento del verdadero mensaje de Jesús. De ahí que Marción denunciara que tanto Pedro como los otros apóstoles, al querer mantener a los primeros cristianos sujetos a algunos preceptos judíos, se estaba apartando de la verdad evangélica.

Con esta intención en mente, Marción será un auténtico pionero en el ámbito cristiano al llevar a cabo el primer canon de las Escrituras de esta nueva religión<sup>176</sup>. Pablo de Tarso sería su guía en esta tarea. Su *paulinismo* radical no le dejaba ver en el resto de escritos atribuidos a los apóstoles o a los seguidores de Cristo ninguno que armonizara con las epístolas de Pablo. Incluso los apóstoles a los que el mismo Jesús

---

<sup>173</sup> Ibid., III, 12-15, pp. 205ss. Marción se basaba en Isaías 7:14 y 8: 4.

<sup>174</sup> Ibid., I, 19, p. 49.

<sup>175</sup> Ibidem.

<sup>176</sup> “Marcion, in all probability, was the first to conceive and, in great measure, to realise the idea of placing Christendom on the firm foundation of a definite theory of what is Christian...and of establishing this theory by a fixed collection of Christian writings with canonical authority” [Marción, con toda probabilidad, fue el primero en concebir y, en gran medida, en llevar a cabo la idea de ubicar el Cristianismo sobre los cimientos firmes de una teoría definida de lo que es cristiano...y de establecer esta teoría mediante una colección fijada de textos cristianos con autoridad canónica] . HARNACK, *History of Dogma*, pp. 279-280.

había elegido, como Pedro, Juan o Santiago, no fueron capaces de comprenderlo, equivocaron sus palabras y la función redentora que había venido a hacer en el mundo<sup>177</sup>.

Pablo sería el único que habría recibido una revelación espacial del Buen Dios, para evitar que su mensaje se perdiese y no llegase a la humanidad. Su evangelio era el único que permitía vislumbrar la nueva realidad trascendente que Cristo graciosamente nos había concedido. Pero incluso Pablo habría sido manipulado por elementos judaizantes, por lo que sería necesaria una revisión en profundidad de forma que sus epístolas fuesen purgadas y cristianizadas debidamente<sup>178</sup>. El celo marcionita para higienizar las Escrituras cristianas de cualquier contaminación extraña a sus propios criterios nos recuerda a los procedimientos de ciertas ideologías modernas a la hora de establecer la *verdad* propugnada por sus maestros o fundadores. La nueva fe debía ser unitaria, quedar fijada para siempre, y para este propósito, cualquier vigilancia es siempre insuficiente.

Además de las epístolas paulinas, de los cuatro evangelios canónicos que conocemos sólo el de Lucas pasaría su rígida censura. Aunque también vería menoscabada su integridad textual<sup>179</sup>. Recortaría en este escrito cualquier mención a la supuesta natalidad de Jesús<sup>180</sup>, lo que convertiría imperdonablemente a este ser superior en un producto de la Creación. Algo intolerable para Marción y sus seguidores. Ni que decir tiene que este evangelio no habría sido escrito por el discípulo llamado Lucas, sino que habría sido entregado directamente por el Dios desconocido<sup>181</sup>.

---

<sup>177</sup> TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, IV, 3, p. 265. Marción basaba esta apreciación en Gálatas 2: 9-14 donde Pablo censura a otros apóstoles.

<sup>178</sup> HARNACK, *History of Dogma*, p. 279. Véase TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, IV, 1-6, pp. 256ss.

<sup>179</sup> En opinión de Tertuliano, "Marcion is seen to have chosen Luke as the one to mutilate" [Se ve que Marción ha elegido a Lucas como el (evangelista) a mutilar]. TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, IV, 2, p. 263.

<sup>180</sup> IRENEO DE LYON, "Contra las herejías", I 27, 2, p. 221

<sup>181</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 175.

Aunque los teólogos cristianos contemporáneos de Marción veían con horror esta reescritura de la literatura cristiana, el marcionismo sería el acicate que necesitó el cristianismo primitivo para proceder por primera vez a establecer un canon de las Sagradas Escrituras. Marción pretendía hacer desaparecer cualquier rastro del Antiguo Testamento. El hecho de que la Biblia cristiana contenga aún hoy las escrituras judías es la mejor confirmación del fracaso del marcionismo en las disputas teológicas de los primeros siglos de la religión de Cristo<sup>182</sup>.

Los oponentes de Marción se jugaban mucho contra un movimiento que se extendió rápidamente entre las comunidades cristianas, hasta el punto de crear una nueva Iglesia con unos fieles dispuestos al martirio por defender sus creencias<sup>183</sup>. Alrededor del año 160 e. c., tras la muerte de su líder, había comunidades marcionitas que compartían una misma organización, un mismo canon doctrinal y una misma moralidad estricta y ascética<sup>184</sup>. Al igual que en otros grupos gnósticos, el hecho de ser perseguidos por los poderes políticos y religiosos establecidos, generó en los marcionitas un fuerte sentimiento de “hermandad escatológica”<sup>185</sup>: se consideraban elegidos, si no por un conocimiento oculto, sí por la fe en un dios desconocido que iba a liberar su espíritu de los sufrimientos y las pesadumbres de los cuerpos. No son amigos, ni siquiera compañeros, la confianza en la inminencia de la salvación los había hecho hermanos.

El desafío de Marción, el más “cristiano” de los gnósticos, era evidente y su peligrosidad más acentuada que en el caso de las demás herejías que surgieron en su tiempo. Prueba de ello es que heresiólogos como Ireneo, Hipólito o Tertuliano utilicen un tono tan fiscalizador a la hora de tratar esta corriente heterodoxa. Marción atentaba

---

<sup>182</sup> Ibidem.

<sup>183</sup> HARNACK, *History of Dogma*, p. 277.

<sup>184</sup> Ibid., p. 280.

<sup>185</sup> JONAS, *La religión gnóstica*, p. 273.

contra uno de los mayores tesoros de su fe: la creencia de que el dios de la creación era el mismo que el dios de la redención. Haber situado a su dios, el Buen Dios del amor y la misericordia, por encima del Creador suponía un deshonor imperdonable para la divinidad cristiana convencional. Para ello era necesario rehabilitar a los profetas y otros personajes del Antiguo Testamento, a los que Marción había despreciado enviándolos a los infiernos, mientras su Dios extraño salvaba a los pecadores:

No contento con blasfemar de Dios, añade otras enseñanzas, como si fuera la boca del diablo, profiriendo toda clase de mentiras. Dice que Caín y los que se le asemejan, los sodomitas, los egipcios y similares, y, en general, todos los paganos que se han dado a la más inicua conducta, fueron salvados por el Señor cuando descendió a los infiernos y salieron a su encuentro. En cambio, Abel, Enoc y Noé con el resto de los justos, los patriarcas que proceden de Abraham, todos los profetas, y en general, los que pluguieron al Dios, no participan en la salvación; tal es la proclama de la serpiente que está en Marción<sup>186</sup>.

La salvación de Jesucristo no es la salvación de quienes obran bien según la Ley del Creador. Marción proclamará que la redención es para aquellos que andaban perdidos y han encontrado en la nueva fe de Cristo una salida a los males del mundo. Una salida espiritual, apartada de la carnalidad y las dependencias que nos atan a las mundanidad. Quien escapa del mundo es la sustancia espiritual, no el cuerpo, y para ello debe estar purificada<sup>187</sup>.

Ahora bien, ¿por qué un dios desconocido hasta la aparición de Cristo, completamente extraño al mundo y a sus criaturas, iba a querer salvar a los hombres y a

---

<sup>186</sup> IRENEO DE LYON, "Contra las herejías", I 27, 3, p. 222.

<sup>187</sup> Sobre la moralidad marcionita, véase JONAS, *La religión gnóstica*, pp. 173-174.

las mujeres de este espacio inferior? “La respuesta es: ninguna excepto su bondad”<sup>188</sup>. Marción reinterpreta un pasaje de la epístola paulina a los Gálatas en el que se dice que “Cristo nos rescató de la maldición de la Ley”<sup>189</sup>. La sangre de Cristo habrá servido para cancelar la demanda de propiedad del Creador respecto de los seres humanos. Estos son su propiedad original y legítima (pues son creación suya), pero una vez hayan puesto su fe en el redentor que ha venido a salvarlos esta propiedad quedaría anulada. La fe salva y promete una felicidad futura, siendo la única forma en que la “filiación adoptiva”<sup>190</sup> del Buen Dios puede ser aceptada.

Como puede observarse, con Marción el dualismo alcanza la que quizás sea su expresión más acabada. Por un lado habría un dios desconocido, extracósmico, amoroso y bueno, que se apiada de unas criaturas que no son suyas, a las que no le liga nada, ni siquiera una chispa divina extraviada en tiempos inmemoriales. Por otro lado, estaría Yahveh, el dios judío, un creador que somete al universo y a sus criaturas a una legislación inflexible, causante, en último término, de la maldad y el sufrimiento humano. El marcionismo dinamita cualquier puente entre estas dos divinidades y deja al judaísmo como una religión opresiva y atrasada. Una creencia que necesita ser superada si de verdad el ser humano quiere salvarse y encontrar una felicidad fuera del mundo.

El gnosticismo cristiano, con su recurrente desprecio a la religión judía —a su Dios, a sus leyes, a sus profetas o a su concepción de la vida social y política— abre la puerta de par en par al “antisemitismo metafísico”<sup>191</sup>, algo que, sin embargo, no se diluyó con la desaparición de los pensadores y grupos gnósticos. Si hacemos caso a un respetable pensador israelí, este variante intelectual del odio a los judíos “continuó

---

<sup>188</sup> Ibid., p. 169.

<sup>189</sup> Gálatas 3:13. Sobre la reinterpretación de Marción de la epístola paulina, véase TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, V, 2-21, pp. 513ss.

<sup>190</sup> Gálatas 4: 5.

<sup>191</sup> SCHOLEM, “La redención a través del pecado”, p. 107.

reafirmandose dentro de la Iglesia Católica y de sus descendientes heréticos a lo largo de toda la Edad Media”<sup>192</sup>.

---

<sup>192</sup> Ibidem.





## APÉNDICE

### EL VUELO DE BOECIO

La luz que la Luna emite nunca se dirige al escenario de nuestra vida diurna<sup>1</sup>.

Walter Benjamin, *La luna*

*La Consolación de la Filosofía* representa el canto del cisne de la civilización grecolatina, que muere y es arrastrada por el mundo gótico<sup>2</sup>. Está escrita en latín por un político e intelectual romano que piensa y siente en griego. El autor, Boecio (c. 480 - 524/526 e.c.)<sup>3</sup>, no sólo se lamenta de su suerte personal, sino que también se queja amargamente del destino que le depara a su mundo externo e interno, a sus convicciones más profundas, a los valores políticos y culturales sobre los que ha fundamentado su vida. Así, este libro funciona como síntesis de las enseñanzas más perdurables de la tradición filosófica griega, de la que los romanos serían depositarios o bibliotecarios pero no continuadores. De hecho, en las páginas de *De consolatione philosophiae* también hallamos otro lamento: el desarrollo de varias escuelas y doctrinas filosóficas habrían conducido a una decadencia de la sabiduría original griega.

---

<sup>1</sup> Walter BENJAMIN, “La luna”, en *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*, Abada, Madrid, 2011, p. 95.

<sup>2</sup> Hemos trabajado con la siguiente edición: BOECIO, *La consolación de la filosofía*, ed. de Leonor Pérez Gómez, Akal, Madrid, 1997.

<sup>3</sup> Anicio Manlio Severino Boecio era descendiente de la aristocracia romana más culta e influyente. Pertenecía a la familia (*gens*) Anicia, ilustre desde la época republicana. Sus antecesores habían desempeñado altos cargos (senadores, cónsules, prefectos, etc.) en la administración imperial y estaban emparentados con las familias más poderosas de Roma. Esta familia se había convertido tempranamente al cristianismo y de ella saldrían también varios pontífices romanos, el más destacado será el papa San Gregorio Magno (540-604 e.c.).

Aunque la mayor aspiración de Boecio sería dedicarse al *otium studiosum*, sin embargo, impulsado por su familia comenzará una brillante carrera política que culminará con su designación como *magister officiorum*, una especie de ministro plenipotenciario al servicio del rey ostrogodo Teodorico (454-526).

La época en la que vivió Boecio está marcada por la definitiva separación entre la Europa de habla griega y la Europa de habla latina. La primera tenía su capital en Constantinopla, y siguió siendo una zona de importante desarrollo académico y cultural, con grandes centros del saber como Atenas, Alejandría, Antioquia, Pérgamo, Aleppo, Esmirna o Corinto. Con la fractura del Imperio Romano en dos partes, una oriental y otra occidental, se inicia un periodo de hostilidad que abarcará desde el terreno religioso hasta el político y cultura<sup>4</sup>.

Debido a estas vicisitudes históricas, a Boecio le toca vivir entre las aguas de este Mediterráneo dividido. Si, por un lado, es un noble romano que trabaja lealmente para el nuevo poder bárbaro, por el otro, tiene una afinidad intelectual y sentimental con lo que supone la gran cultura griega. La fractura del viejo mundo grecolatino se dejaría sentir como un desgarró en el mundo interno del pensador romano<sup>5</sup>.

Las condiciones en las que Boecio escribió la *Consolación* lo convierten en un libro muy especial. El autor se encontraba en prisión, esperando su más que probable ejecución y alejado de su querida biblioteca romana, y sólo contaría con material sobre el que escribir y un instrumento con el que hacerlo<sup>6</sup>. Aún en estas precarias condiciones,

---

<sup>4</sup> El Imperio Romano occidental acabará oficialmente en el año 475 cuando Odoacro, rey de los hérulos, depone al último emperador Rómulo Augusto. Desde entonces diversas tribus bárbaras (vándalos, visigodos, ostrogodos, etc.) conquistarán y se disputarán las anteriores tierras imperiales. El recelo ante el Imperio Romano oriental (Bizancio), que querrá recuperar su influencia y su poder en Italia, hará que todo lo que suene a griego sea tachado de peligroso y pagano por el nuevo poder gótico cristiano.

<sup>5</sup> Boecio recibirá una educación retórica y filosófica en los dos grandes centros de la sabiduría griega de la época: Atenas y Alejandría. Esta última ciudad era la gran metrópolis intelectual y cultural de la época, y en ella Boecio entrará en contacto con las enseñanzas neoplatónicas, que son el principal sustrato (aunque no el único) de las ideas que aparecen en *La consolación*.

<sup>6</sup> El senado romano estaba dividido en dos partidos, el filogótico y el filobizantino, profundamente enfrentados entre sí. Cuando se descubrió una conjura de senadores que apoyaban el retorno del poder imperial a Roma, Boecio salió en defensa de estos senadores porque veía peligrar la institución política romana más importante. Con falsas acusaciones, el mismo Boecio cayó en desgracia y fue trasladado a Pavía mientras su juicio se celebraba en Roma. Se le acusaba no sólo de conspirar contra el rey, sino además de haber hecho uso de la magia. Este delito era de hecho el más peligroso, pues el interés por la filosofía de Boecio estaba íntimamente relacionado, para la mentalidad gótica cristiana, con el paganismo. De esta forma, Boecio no sólo sería un traidor, sino también un hereje, y por ello merecía un castigo ejemplarizante.

la obra se halla llena de alusiones a textos poéticos y filosóficos precedentes. Esto se debió a su educación clásica, que había entrenado su memoria desde la infancia<sup>7</sup>, para atesorar en su interior las joyas del pensamiento y la literatura clásicas. Estas especiales circunstancias forzaron a Boecio a escribir no como un erudito o experto conocedor de la obra de antiguos maestros, sino como un auténtico creador. El pensador romano en esta obra no sólo recoge o recopila el impresionante legado de sus predecesores, sino que elabora el pensamiento antiguo con originalidad. Los libros que Boecio había leído y estudiado durante su vida se transformaron en fértiles semillas que le ayudaron a concebir una voz propia pero cargada de palabras de la tradición, con el fin de que sirviera de obstáculo ante el avance militar de las nuevas conciencias góticas.

Ahora bien, el pensamiento clásico no es, en absoluto, un material uniforme que ofrece una rígida lista de soluciones únicas a las cuestiones sociales, políticas o científicas. Tanto en la Grecia como en la Roma clásicas existieron una gran variedad de escuelas de pensamiento y de sensibilidades diferentes. No decían lo mismo, por ejemplo, sobre la oratoria o la democracia el filósofo Platón o el rétor Isócrates, tampoco opinaban lo mismo sobre el gobierno del ciudadano Séneca o Quintiliano, dos ilustres hispanorromanos.

Cuando nos acercamos a la obra de Boecio, tan influyente para el pensamiento medieval, nos encontramos con un consuelo que supone, tristemente, un claro desprecio a la libertad genuina y a la contingencia que caracterizan el ámbito de la política. No sólo eso, pues si bien es cierto que el político romano pasaba por un trance angustioso, su refugio lo encuentra en una filosofía en la que nosotros detectamos un *miedo a la vida* de tintes depresivos. Arendt lo expresa muy bien cuando apunta que Boecio

---

Un comité de senadores —aquellos a los anteriormente había defendido—, temerosos ante las represalias del poder gótico, declararon culpable a Boecio sin darle la posibilidad de defenderse. El rey Teodorico lo condenó a muerte y ordenó la confiscación de sus bienes. Durante el tiempo que pasó en la prisión de Pavía esperando su ejecución compuso en verso y en prosa la obra que estamos estudiando.

<sup>7</sup> Leonor PÉREZ GÓMEZ, “Introducción”, en BOECIO, *La consolación de la filosofía*, p. 28.

culmina una tradición en la que “[s]e recurre a la filosofía para compensar las frustraciones de la política y, más en general, de la vida misma”<sup>8</sup>.

Si humanistas como Lorenzo Valla (1406-1457) han llamado a Boecio “el último de los romanos y el primero de los escolásticos”<sup>9</sup>, y su *Consolación* “se convirtió en la obra más leída y popular después de la Biblia”<sup>10</sup> en la Edad Media cristiana, consideramos que existen suficientes razones para leer este libro desde la teoría política contemporánea. Y con más interés si cabe, si estamos de acuerdo con las palabras de José Gaos (1900-1969) y como él creemos que “el hombre moderno es histórica prolongación del hombre de la Edad Media, que aún pervive en su fondo”<sup>11</sup>.

### ***Enfermo de letargia***

Cada uno de los cinco libros que componen esta obra está dividido en capítulos, y su vez, cada uno de los cuales constan a su vez de dos partes, una escrita en verso y la otra en prosa.

Conviene centrarse en un primer momento en el inicio de la *Consolación*, pues aquí encontramos muchas de las claves que se irán repitiendo como un estribillo musical hasta el final de la obra.

El Libro I empieza con un poema en el que Boecio se nos presenta encarcelado, hundido y derramando lágrimas por la injusta suerte que el destino le tenía preparada. Las Musas de la Poesía (“las Camenas”), que han resistido a la tiranía, son las que le

---

<sup>8</sup> Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 183.

<sup>9</sup> Lorenzo VALLA, *Excelencias de la lengua latina*. Citado en BOECIO, *La consolación de la filosofía*, ed. de Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza, Madrid, 1999, p. 7

<sup>10</sup> Leonor PÉREZ GÓMEZ, “Introducción”, p. 71.

<sup>11</sup> José GAOS “Filosofía de Maimónides”. Conferencia pronunciada en 1935 con motivo del VIII Centenario del nacimiento de Maimónides. Publicada por La Casa de España en México en 1940. Puede encontrarse en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89394.pdf> (última consulta: 29/04/2015).

dictan su lamento y le consuelan en ese triste momento de su vida. En el abismo de la depresión, llega a desear que la muerte, “sin turbar los dulces sueños”, llegue pronto y lo libere de sus angustias producto de la “infidel Fortuna”, ya que “esta vida despiadada prolonga sin esperanzas el final”<sup>12</sup>.

Boecio pasa a continuación a describir en prosa la epifanía de la que es testigo. Se le aparece “una mujer de rostro venerable”, con unos ojos de “una clarividencia sobrehumana”<sup>13</sup>. Sus vestidos estaban hechos “de un material incorruptible que...había tejido ella misma con sus propias manos”. Sin embargo, presentaba el aspecto propio de “los objetos antiguos y abandonados”<sup>14</sup>.

En el vestido lleva dos letras griegas bordadas, la Π en el borde inferior, y la Θ en el superior, “y entre ambas letras se distinguía una especie de escala cuyos peldaños permitían ascender desde el signo inferior hasta el superior”<sup>15</sup>. Es decir, se trata de los símbolos de la *praxis* y de la *theoria*, siendo la segunda caracterizada, siguiendo las enseñanzas de Platón y Aristóteles, como una actividad más elevada, propia de las personas sabias. El uso de las letras griegas nos hace pensar que para Boecio la verdadera sabiduría proviene de la cultura griega, postergando así las aportaciones latinas.

Esta mujer, presa de la indignación, expulsa a las Musas de la poesía porque “son ellas quienes destruyen la cosecha fecunda de la razón con las espinas estériles de las pasiones y, en lugar de liberarlas, acostumbran a las mentes de los hombres a la enfermedad”<sup>16</sup>. En su lugar, colocará a sus propias Musas para que cuiden y sanen al

---

<sup>12</sup> BOECIO, *La consolación de la filosofía*, ed. de Leonor Pérez Gómez, Akal, Madrid, 1997, pp. 94-95.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 97-98. En este gesto de menospreciar y censurar la poesía, Boecio sigue a Platón, como en la mayor parte de las enseñanzas de su *Consolación*. Véase al respecto, por ejemplo, PLATÓN, *La República*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández- Galiano, Alianza, Madrid, 2002, 595a-c, pp. 555-556. El filósofo griego llegará a expulsar a los poetas trágicos de su polis ideal. Ver PLATÓN, *Las leyes*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández- Galiano, Alianza, Madrid, 2002, 817c-d, p. 388.

enfermo. Sin embargo, esta mujer tan aparentemente contraria a la poesía, lamentará con versos la pérdida de “las luces de la mente” que está sufriendo Boecio.

El enfermo se queda “mudo” ante las palabras de la mujer venerable. Entonces ella acerca su mano al pecho de Boecio y pronuncia su diagnóstico:

No corre ningún peligro; sufre de *letargia*, enfermedad frecuente en los espíritus desengañados. Ha perdido momentáneamente la conciencia de sí; la recobrará con facilidad tan pronto como me reconozca. Para ello, limpiemos poco a poco sus ojos, cegado por la nube de las pasiones terrenales<sup>17</sup>.

La *letargia* es considerada como una enfermedad común en la que caen las personas para refugiarse ante los reveses de la vida. Consistiría entonces en una falsa salida a la depresión, puesto que en realidad sólo sirve para empeorar la triste situación en la que se halla el enfermo<sup>18</sup>.

Una vez limpios los ojos, Boecio reconocerá a la mujer que ha venido a sanarle y acompañarle, y que no es otra que su antigua maestra, la Filosofía, quien insiste en que la curación se producirá mediante la palabra: “Habla, no te ocultes en tu corazón. Si esperas a un médico que te cure, es necesario que descubras tu herida”<sup>19</sup>. Pero ya hemos visto que esta palabra no es la expresión poética. ¿A qué palabra se está refiriendo, entonces, la Filosofía? Esto lo irá desvelando poco a poco mientras se desarrolla su particular terapia.

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 102.

<sup>18</sup> Sobre la estrecha relación entre el verdadero conocimiento con el estado de vigilia y la identificación entre la opinión (*doxa*) o el engaño con el sueño o la letargia, ver PLATÓN, *República*, Libro V, 475e-476e, pp. 338-340.

<sup>19</sup> BOECIO, *La consolación de la filosofía*, p. 110.

Si quiere curarse, sin embargo, la Filosofía deja claro a Boecio desde el final del primer libro que tiene que ser fuerte y prepararse para un camino duro y plagado de peligros y obstáculos, y para ello el primer gesto que debe hacer es de una naturaleza predominantemente ejecutiva: la expulsión de las pasiones<sup>20</sup>. A un hombre que se encuentra esperando una condena a muerte injusta se le exige que deje atrás y para siempre la alegría (*gaudia*), el miedo (*timor*), la esperanza (*spes*) y el dolor (*dolor*). Después de todo, no hay que olvidar que el hombre es principalmente un “animal racional y mortal”<sup>21</sup>.

Con esta orden pareciera que la Filosofía está militarizando el gobierno de la vida del ciudadano, convirtiendo de paso el camino del conocimiento en una marcha donde suenan tambores de guerra. Quizá en los oídos de Boecio aún resonaban las amenazantes palabras que su admirado Séneca escribió a Lucilio: *vivere militare est*<sup>22</sup>.

### ***Los peligros de la contingencia***

Ante un Boecio abatido por las desgracias, y que ha aceptado someterse a los cuidados terapéuticos de Filosofía, éste particular médico le da su primer diagnóstico: el paciente sufre un *desgobierno* interno muy doloroso provocado por los reveses de la *contingencia*.

Como ya había adelantado en el Libro I, antes de probar con *medicamentos* más eficaces o agresivos, Filosofía debe preparar la psique del enfermo con remedios más suaves o moderados, ya que si optara en un primer momento por los más enérgicos el

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 134.

<sup>21</sup> Ibid., p. 131.

<sup>22</sup> Ver SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. II, trad. de Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1989, Libro XVI, epístola 96, p. 219.

desgobierno podría agravarse. Son dos los paliativos que recomienda Filosofía en el Libro II, la retórica y la música:

Pero ya es hora de que pruebes y saborees algo suave y agradable, que, penetrando en tu interior, prepare el camino para bebidas más eficaces. Acudan, pues, los encantos persuasivos de la Retórica, que sólo avanza por el buen camino cuando no abandona mis enseñanzas, y con ella la Música, nacida en mi hogar, acompañe alternando los modos menores y mayores<sup>23</sup>.

Observamos que la Filosofía advierte de que existe la posibilidad de practicar una “retórica” dañina, separada de los conocimientos sobre la felicidad pública y la virtud ciudadana, algo que también criticaba Quintiliano<sup>24</sup>. Esta retórica estaría basada en la manipulación y el engaño, sería un instrumento de corrupción y un acicate para los desgobiernos públicos y privados, y por esta razón contraproducente para el fin de la terapia filosófica.

El retrato que ofrece Filosofía de la Fortuna, o en términos teórico políticos, de la contingencia de la vida, es el de una madrastra manipuladora y cruel de los seres humanos, a la que todos estamos sometidos por nuestra condición de mortales. Eso sí, su reinado sólo abarca el mundo físico y nuestra existencia terrenal, es decir, sólo manda en *el escenario corpóreo de la vida*. La *tiranía* de la Fortuna incide en uno de los terrores más profundos del hombre: el miedo al abandono.

---

<sup>23</sup> BOECIO, *La consolación de la filosofía*, pp. 136-137.

<sup>24</sup> QUINTILIANO, *Institución oratoria*, Conaculta, México D.F., 1999, pp. 122-124. Citado en Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 318.



Has sido abandonado por aquella de la que nadie podrá estar nunca seguro de no ser abandonado<sup>25</sup>.

Cuando alguien se somete al gobierno autoritario de la Fortuna —cediendo a su capricho el cuerpo, las esperanzas y el fruto de su trabajo—, sin antes haber protegido en su foro interno los tesoros inmateriales de las enseñanzas filosóficas, el resultado no es otro que la desesperación propia de un niño mimado y más tarde abandonado. *Infantes* son, etimológicamente, aquellos habitantes de la ciudad que no pueden hablar, aunque tengan cosas valiosas que decir. Boecio se halla postergado en esa posición infantil, sin voz y desprovisto de su ciudadanía. Ante las fuerzas descomunales de la contingencia, que escapan absolutamente a su control, los delirios de Boecio también repiten los recursos mágicos de los niños, esos que consisten en la pretensión, cargada de omnipotencia, de parar la marcha de la vida y restaurar estados anteriores de bienestar físico o material. Una pretensión imposible y que lo llena de frustración:

Te has entregado al gobierno de la Fortuna: debes someterte a las costumbres de tu dueña. ¿Pretendes realmente detener la marcha de su rueda en pleno impulso? ¡Pero, grandísimo estúpido, si llega a detenerse, deja de ser la Fortuna!<sup>26</sup>

Tras estas advertencias o consejos, Filosofía cede la palabra a la denostada Fortuna, para que pueda defenderse de las acusaciones, o al menos exponer los motivos de sus actuaciones. La Fortuna le recuerda a un Boecio todavía mudo que al nacer estaba “totalmente desnudo y desprovisto de todo”, y que fue ella la que con “una

---

<sup>25</sup> BOECIO, *La consolación de la filosofía*, p. 137.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 139.

bondad quizás excesiva” lo cubrió de riquezas, honores y demás bienes semejantes<sup>27</sup>. Todos estos recursos terrenales son de su propiedad, y por esa razón, no acepta que se le recrimine nada cuando decide disponer de ellos a su antojo:

Esta es mi fuerza, éste es el interminable juego al que me entrego:  
hago girar la rueda en caprichosos círculos y me divierto en hacer descender  
lo que está en la cumbre y subir lo que está abajo. Sube si quieres, pero con  
esta condición: que no consideres injusto bajar cuando lo exijan las reglas de  
mi juego<sup>28</sup>.

La justicia o la injusticia públicas no son valores que puedan ser aplicados a la forma de actuar de la Fortuna. Ella expone su discurso como una defensa en un litigio privado. Como legítima propietaria de los bienes materiales de los que disfrutaban los ciudadanos en la vida terrenal, ella los trata a todos con *igualdad*, sin hacer diferenciaciones de clase, sexo o cualquier otra condición. A cambio, éstos no pueden reclamarle el disfrute de los mismos una vez que ella ha decidido desposeerlos. De ahí que se pronuncie como un sujeto particular cuyos derechos de propiedad han sido cuestionados.

¿Acaso voy a ser yo la única a la que se me prohíba el ejercicio de  
mis derechos?...¿deberé yo permanecer encadenada a una constancia extraña  
a mi manera de ser por la codicia insaciable de los hombres? <sup>29</sup>

Pero como su forma de ser es la de una tirana caprichosa e imprevisible, aún deja abierta una rendija de esperanza al desconsolado Boecio:

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 141.

<sup>28</sup> Ibid., pp. 141-142.

<sup>29</sup> Ibid., p. 141.

¿Qué si precisamente mi misma versatilidad es para ti una justa razón de esperar un futuro mejor? Por lo tanto, no desesperes y, puesto que vives en un reino que es común para todos, no pretendas vivir bajo tus propias leyes<sup>30</sup>.

Tras el alegato de la Fortuna, Boecio dispone del turno de réplica, y lo aprovecha saliendo de su mutismo. Alaba la ayuda de la Retórica y la Música —retóricos son los discursos de Filosofía y de Fortuna, música son los poemas con los que coronan sus discursos—, pero considera insuficientes estos calmantes: “para las personas que sufren es más profundo el sentimiento de sus desgracias y por ello, cuando éstas dejan de sonar en sus oídos, se agrava el pesar que llevan dentro”<sup>31</sup>.

Aunque el anhelo de una felicidad completa es un rasgo propio del carácter humano, Filosofía alerta a Boecio de que esta actitud no lleva a ninguna parte, porque es un sueño imposible de realizar.

Los “mortales” se empeñan en buscar en el mundo externo, el de las apariencias, una felicidad que sólo puede ser hallada en el mundo interno. Este comportamiento los expone a las adversidades, los hace excesivamente vulnerables a los vaivenes de la Fortuna. Para la Filosofía éste es un camino equivocado que sólo puede acarrear más sufrimiento, un camino empedrado por “el error y la ignorancia”. La clave de la suprema felicidad es conocer la naturaleza humana, y esto se consigue a partir del estudio de uno mismo, con la finalidad de cada cual sea “dueño” de sí mismo<sup>32</sup>. En caso contrario, serán las pasiones destructivas y la Fortuna las que gobernarán la vida del ciudadano.

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 143.

<sup>31</sup> Ibid., p. 144.

<sup>32</sup> Ibid., p. 152.

La concepción que aquí encontramos sobre *el gobierno de uno mismo* que propugna Filosofía no es democrática. Podríamos caracterizarla más bien como autoritaria y patrimonialista, en la que un yo consciente y racional busca imponer su autoridad sobre el resto de su mundo interno, al modo que un terrateniente reclama la propiedad y los frutos de sus terrenos.

Si antes la Filosofía había empleado los remedios suaves de la retórica y la música para calmar el dolor del enfermo, ahora llega el turno de los medicamentos más activos que vayan a la raíz del problema. Ha llegado pues la hora de aplicar “el bálsamo” de los razonamientos<sup>33</sup>, esto es, de realizar un examen crítico minucioso y atento de aquellos bienes por cuya pérdida tanto se lamenta Boecio.

La última parte del libro II y la primera del Libro III sobresalen por la crítica despiadada a la que Filosofía somete a los bienes del mundo externo: el poder político<sup>34</sup>, las riquezas<sup>35</sup>, los placeres sensuales<sup>36</sup>, la amistad<sup>37</sup> o la familia<sup>38</sup>. Nadie ni nada de lo que para nosotros tiene valor mientras pisamos esta tierra nos puede

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 154.

<sup>34</sup> El poder político es entendido esencialmente como correlato de la corrupción: “Así, como es indudable que muchas veces los individuos corruptos son los que gozan de los cargos, es también evidente que éstos no son intrínsecamente un bien, pues consienten en asociarse con los más perversos. La misma consideración puede hacerse, y con mayor razón, a propósito de todos los dones de la Fortuna, que recaen con mayor abundancia en los peores canallas”. Ibid., p. 165. Filosofía asimismo recurre a la historia de la espada de Damocles para hacerle entender a Boecio el carácter precario del poder terrenal, un poder “que no puede alejar la mordedura de la inquietud ni de evitar el aguijón del miedo...¿Consideras poderoso a quien cubre sus costados con guardias, a quien tiene miedo de aquellos a los que él mismo quiere infundir miedo, a quien para parecer poderoso se pone en las manos de sus servidores?”. Ibid., p. 196.

<sup>35</sup> De las riquezas dirá que “no pueden alejar la necesidad y ellas mismas crean la suya propia, ¿qué razón hay para creer que pueden ofrecer una garantía de suficiencia?”. Ibid., p. 190. De hecho, al rico “la angustia devoradora (*anxietas*) no le abandonará mientras viva, y cuando muera, sus vanas riquezas no le acompañarán”. Ibid., p. 191.

<sup>36</sup> Los placeres del cuerpo merecen ser condenados porque “mientras se desean, llenan de ansiedad, y satisfechos, generan remordimientos”. Ibid., p. 201.

<sup>37</sup> La amistad es germen de desconfianza: “¿Se puede acaso confiar en amigos ganados no por nuestra virtud sino por nuestra fortuna? Aquel al que la prosperidad ha hecho amigo, la adversidad lo hará enemigo. ¿Y qué plaga es más perniciosa que un enemigo que pertenece a nuestro círculo de amistades?”. Ibid., p. 197.

<sup>38</sup> Filosofía recuerda a Boecio que muchos hijos son los “torturadores” de sus padres y llegará a decir, citando a Eurípides, que “quien está privado de ellos es feliz gracias a una desgracia”. Ibid., p. 202.

conducir a la felicidad, que Filosofía identifica con el “bien supremo” al que aspiran todos los hombres, que “consiste en un estado perfecto que reúne en sí todos los bienes”<sup>39</sup>.

Boecio suplicará desde ahora a la Filosofía que estas enseñanzas que actúan como remedios sean de la clase de *medicamentos activos*, es decir, de aquellos que actúan contra la raíz de la enfermedad. Ya ha pasado el tiempo de los calmantes, de los remedios suaves como la retórica y la música: “[...] aquellos remedios que encontrabas demasiado enérgicos no sólo no me dan miedo sino que te suplico ardientemente que me permitas *escucharlos*”<sup>40</sup>.

El ideal que defiende con insistencia Filosofía es llegar a convertirse en un sabio *autosuficiente*, esto es, en un “ser que no necesita ninguna ayuda exterior, que puede hacer todo contando sólo con sus propias fuerzas, que es ilustre y digno de respeto”<sup>41</sup>. Sólo de esta manera y en virtud de estas características, será una persona “sumamente feliz”<sup>42</sup>. Y no mediante las falsas apariencias a las que se rinden los sentidos físicos, sino sólo mediante la “mirada de la mente”<sup>43</sup>.

Para buscar esta verdadera felicidad es necesario invocar al Padre de todo lo creado, a Dios<sup>44</sup>. La divinidad de la *Consolación* es el motor inmóvil de los filósofos griegos, un Dios al que se le dedican himnos con el fin de que permita ser contemplado por quien busca la felicidad o la sabiduría, que aquí funcionan como sinónimos. Este Dios es el alfa y la omega, el principio y el fin<sup>45</sup>, una imagen que será transmitida a la cultura occidental por la tradición cristiana, pero que, como podemos comprobar, tiene su origen en la filosofía griega, y más en particular, en las obras platónicas.

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 182. Esta idea también procede de Platón. Ver, por ejemplo, PLATÓN, “Filebo”, trad. de María Ángeles Durán, en *Diálogos*, tomo VI, Gredos, Madrid, 1992, 60b-c, p. 111.

<sup>40</sup> Ibid., p. 180. Énfasis añadido.

<sup>41</sup> Ibid., p. 207.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibid., p. 209.

<sup>44</sup> Ibid., p. 210.

<sup>45</sup> Ibid., p. 214.

En realidad, la personificación de Filosofía que aparece en la obra no es otra cosa que una portavoz de Platón. La gran mayoría de sus argumentos están sacados de los escritos del filósofo ateniense. De ahí que lo imperfecto, es decir, lo terrenal, sea considerado como copia degradada de lo perfecto, la idea del bien<sup>46</sup>. Las riquezas, los honores o el poder sólo pueden aspirar a lo sumo a formar parte de una felicidad imperfecta. Esta idea de imperfección es la que, mediante un silogismo, nos lleva a la idea de perfección<sup>47</sup>.

Boecio no refuta ninguna proposición de la Filosofía, tejidas todas ellas con lógica dialéctica. Esta se basa, como no podía ser de otro modo, en una rígida afirmación del *principio de identidad*: “es imposible que entre dos bienes diferentes uno de ellos sea lo que es el otro...de ningún modo, por tanto, dos bienes que son sumos pueden ser diferentes”<sup>48</sup>.

Filosofía llegará a proponer la *participación* de los hombres en la divinidad. Siguiendo la doctrina platónica de la *metaxy*, los hombres pueden llegar a ser como dioses a través del conocimiento del supremo bien, de Dios. De hecho, el camino más seguro para obtener la felicidad perfecta es mediante la adquisición de lo divino. El “corolario” de Filosofía es el siguiente: si la felicidad ha sido ya identificada con la divinidad, para los humanos “resulta evidente que al adquirir la divinidad llegan a ser felices...quienes han adquirido la divinidad llegan necesariamente a ser dioses. Por consiguiente, todo hombre feliz es un dios. Es verdad que por naturaleza no hay más que un solo Dios; pero nada impide que, por participación<sup>49</sup>, haya tantos como se quiera”<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Ibid., pp. 214-215.

<sup>47</sup> Ibid., p. 215.

<sup>48</sup> Ibid., p. 217.

<sup>49</sup> Se hace referencia al concepto platónico de *metaxy*, utilizado más tarde por Agustín de Hipona. La idea de que Dios es la suma de todos los bienes y la divinización del hombre a través del conocimiento de Dios, son también de origen platónico: ver PLATÓN, “Timeo”, trad. de Francisco Lisi, en *Diálogos*, tomo

Para el filósofo platónico, así como para los cristianos que asimilan esta doctrina, entre el hombre y Dios ya no hay un abismo infranqueable, una separación radical como expresa la tradición de Jerusalén. Lo que se produce, en cambio, es una contaminación de esencias entre el hombre y Dios, quedando el primero divinizado si no hacia afuera, en un foro externo donde reina la corrupción y la contingencia, sí en su mundo interno. La omnipotencia se vuelca hacia adentro, convirtiéndose sus ideas en soluciones finales para los problemas del mundo humano.

Cuando todas las ideas son absolutas, todas las verdades irrefutables, y no hay lugar ni para las pasiones, ni para la contingencia, ni siquiera para los sentimientos, las ilusiones o la ensoñación, tampoco hay sitio para la pluralidad o la diferencia *in foro interno*. *Todo tiende a la unidad*: “debes admitir que lo uno y el bien son una sola e idéntica cosa”<sup>51</sup>...veremos sin duda alguna que todo ser subsiste mientras es uno, pero perece cuando deja de ser uno”<sup>52</sup>.

En este punto queda derrotada la posibilidad de pensar siquiera la política, un arte basado en el hecho de la pluralidad de los hombres y de las distintas opiniones sobre la mejor forma de organizar una vida en común<sup>53</sup>.

Filosofía, reconociendo explícitamente en nombre de quien habla, canta un himno a la doctrina platónica de la *anámnesis*: “Si la musa de Platón proclama la verdad, /aquello que uno aprende, en realidad, lo recuerda, sin darse cuenta”<sup>54</sup>. Boecio

---

VI, 90a-d, pp. 258-259; *Las leyes*, 716c-717a, p. 229. Este tema supuso un punto de fractura entre Eric Voegelin y Leo Strauss. Ver al respecto ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Foro Interno, Madrid, 2003, pp. 147-149.

<sup>50</sup> BOECIO, *La consolación de la filosofía*, p. 218.

<sup>51</sup> Ibid., p. 223.

<sup>52</sup> Ibid., p. 224. Por este motivo, la Filosofía se quejará amargamente en el Libro I sobre la proliferación de escuelas o corrientes filosóficas: “la turba de epicúreos, estoicos y todos los otros intentaron llevarse cada por su lado la herencia de Sócrates...me arrastraron...desgarraron el vestido que con mis propias manos había tejido y, arrancando jirones de él, se marcharon creyendo cada uno que me poseía en su totalidad”. Ibid., p. 105.

<sup>53</sup> Ver sobre este punto Hannah ARENDT, “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 131-134.

<sup>54</sup> BOECIO, *La consolación de la filosofía*, p. 229.

reconoce por su parte que perdió la memoria “primero a causa del contacto degradante del cuerpo y una segunda vez cuando estaba oprimido por el peso del sufrimiento”<sup>55</sup>.

Para mejor llegar a esos recuerdos que esconden la verdad, Filosofía le propone a Boecio un nuevo método de aprendizaje, la *disputa dialéctica*: “¿quieres que confrontemos nuestros argumentos? Quizá de tal debate pueda saltar alguna hermosa chispa de verdad”<sup>56</sup>. Aunque para aplicar este método hagan falta al menos dos, su pretensión es lograr llegar a una única respuesta válida. En esta concepción tan bélica del conocimiento, la verdad será el resultado de una batalla desigual entre maestro y discípulo, donde sólo puede quedar uno.

### ***La filosofía voladora***

En el libro IV, en aras de comprender la esencia del Mal y del Bien, Boecio tendrá que renunciar a las opiniones tradicionales, al sentido común, al juicio cotidiano e incluso a la observación y a la reflexión sobre el mundo que le rodea y comparte con sus conciudadanos. Estas opciones no son válidas ni útiles para el filósofo *auténtico*. Su única interlocutora, Filosofía, le fijará *alas* a su espíritu, para que imite su modelo de conocimiento y pueda volver sano y salvo a su patria perdida:

Yo poseo en efecto alas veloces,  
capaces de escalar las alturas del cielo;  
cuando de ellas se reviste el espíritu ágil,  
ve desde lo alto la tierra y la desprecia,

---

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Ibid., p. 233.



atraviesa la esfera del aire infinito,  
y vuelve la espalda a las nubes...<sup>57</sup>

Esta *filosofía voladora* se nos presenta como un alarde de imaginación omnipotente ya que ¿dónde están los límites de ese vuelo? El despegue del espíritu llegará hasta “dondequiera que la noche se anime de luz”<sup>58</sup>, es decir, a la “patria” del filósofo, donde podrá detener sus pasos, al lado del “soberano resplandeciente del universo”; y desde esa imponente atalaya podrá mirar con desprecio desde lo más alto “la noche de la tierra” que ha abandonado<sup>59</sup>. En esta visión tan fantástica, la noche es tratada no como un tiempo de sosiego o reparación del cuerpo y la mente, sino como un periodo que envuelve al espíritu humano en las tinieblas de los vicios y la ignorancia. El día es el tiempo del conocimiento y, por tanto, de la luz. La noche en cambio trae una oscuridad donde proliferan la maldad, las tiranías, el descontrol o la deshonestidad.

Creemos que es interesante comparar este modelo de conocimiento de raíz platónica, basado en las luces y en los vuelos de la mente con otra clase de conocimiento más propio de la tradición de Jerusalén. Para ello recurriremos al pasaje bíblico del sueño de Jacob.

En la historia que allí se nos cuenta también hay un contacto con el cielo y con el ser supremo, pero los detalles y las características del relato son muy distintas. Jacob, el futuro patriarca de Israel, agotado en su huída de la cólera de su hermano Esaú (a quien había suplantado en la bendición paterna), al caer la *noche* hace un descanso y se acuesta en cierto lugar del camino. Entonces tendrá un *sueño*: “soñó con una escalera *apoyada en la tierra*, y cuya cima *tocaba los cielos*, y he aquí que los ángeles de Dios

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 241.

<sup>58</sup> Ibid., p. 242.

<sup>59</sup> Ibid., pp. 242-243.

subían y bajaban por ella”<sup>60</sup>. Desde lo más alto de la escalera escuchará la voz de Dios que le prometerá la prosperidad a él y a su descendencia, aclarándole al final: “No, *no te abandonaré* hasta haber cumplido lo que te he dicho”<sup>61</sup>. Tras este sueño, Jacob se despertará sobresaltado y hará un juramento: “Si Dios me asiste y me guarda en este camino que recorro, y me da pan que comer y ropa con que vestirme, y vuelvo sano y salvo a casa de mi padre, entonces Yahveh será mi Dios”<sup>62</sup>.

En este pasaje crucial de la tradición judía hallamos ingredientes muy valiosos para emprender una búsqueda del conocimiento diferente a la propuesta griega que recoge Boecio en su obra. En primer lugar, Jacob no busca el conocimiento de forma voluntaria ni ejecutiva, sino que le sobreviene sin tener control sobre el mismo y de forma letárgica. Mediante un sueño le serán transmitidos acontecimientos muy importantes de su vida y la de su pueblo. Por lo tanto, en los asuntos más cruciales, de nada nos sirve mantener una inteligencia activa y en alerta de nuevos datos o instrumentos de búsqueda para un conocimiento infalible, sino que se trataría más bien de disponer de una honda capacidad de receptividad para alcanzar una enseñanza transformadora. Las técnicas objetivables o las metodologías precisas y acaparadoras resultarían impotentes ante lo más genuino de esta forma de sabiduría. Al fin y al cabo, quienes nos dedicamos al pensamiento o a la investigación sabemos que las ideas más creativas o productivas nunca vienen cuando las buscas con ansiedad, sino que aparecen –si lo hacen– cuando nadie las esperaba. Por ello, también podremos reconocer que la famosa estatua de “El pensador” de Rodin, con esa actitud de seria y profunda concentración, es una de las obras más inverosímiles de la historia del arte.

Además, esa escalera por la que suben y bajan ángeles, que son siempre los portadores del conocimiento profético en el mundo hebreo, está firmemente apoyada en

---

<sup>60</sup> Génesis 28:12.

<sup>61</sup> Génesis 28: 15.

<sup>62</sup> Génesis 28: 20-21.

la tierra. Este detalle nos hablaría de la necesidad de tener un fundamento sólido en nuestras vidas para empezar cualquier ascenso en nuestra sabiduría. Este fundamento se basaría en una *confianza básica* de que no vamos a ser abandonados mientras recorremos un camino que puede estar lleno de obstáculos y tropiezos.

Pero la confianza no sólo descansa en saber que estamos acompañados, requiere además un cuidado de las necesidades del cuerpo, y no sólo las del alma o las del espíritu. Por esta razón, Jacob le pide a Dios que le dé un sustento material para que pueda lograr su cometido, es decir, que no le falten ni alimentación ni vestidos ni salud en su andadura vital. Si estas necesidades no estás cubiertas, el sufrimiento no nos dejará pensar ni mucho menos pasearnos por las alturas celestiales que anhelaban los filósofos atenienses y romanos.

Así, la tierra es el espacio donde debemos habitar y compartir nuestras vidas, nuestros sueños y desvelos con otras personas, algunas más cercanas, otras menos, pero que disponen de esas mismas capacidades para sentir, pensar, soñar, disfrutar o sufrir. Considerar lo terrenal como un elemento degradado o sórdido, donde proliferan los vicios, la ignorancia o la maldad, sólo revela una fijación por los aspectos más ingratos pero ni mucho menos un retrato exacto o completo de nuestras vidas. La perseverancia en esta actitud que reflejan los escritos de los grandes filósofos clásicos, para los que Boecio actúa como portavoz, sólo pueden desembocar en el desánimo, la angustia o la depresión. De ahí que una vez sepultados en ese pozo se requiera una apremiante solución definitiva, una única vía para que sólo el espíritu, no el cuerpo terrenal, se aleje de este mundo cruel para abrazar la *Verdad* en el deslumbrante mundo celestial de las ideas eternas.

En el pasaje ensoñado de la escalera de Jacob encontramos tanto ese afán de trascendencia del alma como esa preocupación realista por el bienestar del cuerpo.

Tampoco conviene olvidar que esta historia contiene un *methodus*, no en vano ocurre mientras el protagonista recorre un camino cuyo fin concreto desconoce<sup>63</sup>. Sin embargo, este método sí está enraizado en la contingencia de la vida, sin por ello renunciar a un conocimiento que también aspira a encontrar verdades. Este relato se halla entonces muy alejado de esa ilusión omnipotente de vuelos y de luces en la noche que nos describe Boecio; en su lugar, nos ofrece *una forma de sabiduría con raíces en los pies y alas en las espaldas*.

### ***Coda***

Aunque en la *Consolación* aparecen todavía una gran variedad de temas y motivos que merecerían nuestro comentario o análisis, hemos preferido resaltar los aspectos de esta obra que nos parecen más significativos respecto a los temas que estamos abordando en este trabajo. No nos resistimos, sin embargo, a comentar sumariamente la sentencia final de la obra de Boecio con la que se cierra el Libro V: “Salvo que queráis engañaros, grande es la necesidad de honestidad que se os impone cuando actuáis ante los ojos de un juez que todo lo ve”<sup>64</sup>.

Pensamos que en esta frase se consuma un deterioro grave de la figura del juez, con una gran tradición en la cultura política romana, al tiempo que queda devaluada también la idea del *buen juicio retórico* que defendían los rétores de la Antigüedad como el griego Isócrates o el romano Quintiliano<sup>65</sup>. Esta tergiversación tendrá hondas

---

<sup>63</sup> Sobre el antiguo significado de *methodus* como “camino hacia la verdad”, ver Sheldon S. WOLIN, “La teoría política como vocación”: *Foro Interno*, vol. 11 (2011), pp. 200-201.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>65</sup> Para un análisis del alcance teórico-político de estas dos figuras esenciales de la retórica clásica, ver Víctor ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, pp. 153-186.

implicaciones para el pensamiento político que llegan hasta nuestros días. Para Boecio y los que le seguirán, el juez ya no juzga una vez que los hechos han sido realizados, sino que se ha transformado en un testigo vigilante, en un espía y en un fiscal implacable que no descansa ni de día ni de noche. El juicio ha dejado de ser un acto público y con garantías para el que está siendo juzgado. El foro interno ha quedado privatizado y de esta forma pasará a la escolástica cristiana.



## CAPÍTULO 4

### *CONTRA VETUSTAM DURITIAM IUDEORUM*

El Mesías no vendrá hasta que se sequen las lágrimas de  
Esaú<sup>1</sup>.

#### *El fin de los tiempos*

El historiador británico Norman Cohn (1915- 2007) estudió en su obra *The Pursuit of the Millenium* cómo las fantasías apocalípticas se extendieron con mucha fuerza en Europa occidental entre el final del siglo XI y la primera mitad del siglo XVI. El deseo de las partes más empobrecidas de la población por mejorar las condiciones materiales de sus vidas dio fuerza a las antiguas profecías que pronosticaban el comienzo de un nuevo Paraíso en la tierra, un mundo el que tanto el dolor como el pecado serían desterrados para siempre. Es decir, se trataba de tomar el cielo por asalto y traer sus míticas bondades a la existencia terrenal.

La herencia intelectual recibida por las sociedades del medievo incluía no sólo la teología de los padres de la Iglesia cristiana ni los restos dispersos que iban apareciendo de los filósofos clásicos y los rétores griegos y romanos. Este tesoro —gran parte del mismo llegó al mundo cristiano tras ser traducido y estudiado primero por eruditos árabes y judíos<sup>2</sup>— se guardaba en la tupida red de monasterios que fue creciendo

---

<sup>1</sup> Proverbio jasídico extrapolado de un pasaje del *Zohar* (II, 12b). Citado en Gershom SCHOLEM, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, trad. de José Luis Barbero, Trotta, Madrid, 1998, p. 133.

<sup>2</sup> Américo Castro ha estudiado de manera profunda y con un estilo brillante las valiosas aportaciones de los sabios árabes y judíos de Al-Andalus a la ciencia de la Europa cristiana, véase por ejemplo Américo CASTRO, *España en su historia*, Crítica, Barcelona, 2001, pp. 458ss.

durante estos siglos. Extramuros, sin embargo, calaba muy poco de esa sabiduría encerrada entre paredes dedicadas a la oración y la vida contemplativa.

La religiosidad del pueblo, alejada de manuscritos y traducciones que no podían ni sabían leer, había heredado de la antigüedad especialmente un sentimiento difuso de esperanza en el final de los tiempos duros y en el comienzo de una nueva era de paz y abundancia. Como cualquier sentimiento o fantasía que habita el mundo interno del ser humano, su traducción a términos lógicos, temporales y espaciales es muy limitada. Nos referimos a experiencias que pueblan el alma del individuo sin fecha de caducidad. Resistentes a las frustraciones y a las contrariedades, porque su función es precisamente la de buscar un sentido al dolor y al sufrimiento, y mitigarlos en una tensa espera. Los tiempos cambiaban, los paisajes también, pero no cesaba la fe en la llegada del reino de los mil años<sup>3</sup>.

Los territorios cristianos del occidente europeo estaban organizados en torno a dos órdenes muy asentados, uno de naturaleza espiritual bajo los designios del Papado romano, y otro de naturaleza secular, representado por el emperador, los reyes y una abundante nobleza feudal. Tanto el uno como el otro eran interpretados como fuentes de autoridad procedentes directamente del Creador.

De esa sociedad, aparentemente tan estable, casi petrificada, resurgirá un nuevo simbolismo cuya fuerza ha llegado hasta nuestros días, a pesar de las incontables vicisitudes históricas que ha vivido nuestro mundo desde entonces. En este ambiente impregnado de fe religiosa, reaparecerá la escatología del reino. Si bien ahora presentará un aspecto diferente a la anterior literatura apocalíptica, su objetivo seguía siendo el mismo: el final de las tinieblas y la luminosa redención del mundo.

---

<sup>3</sup> Se trata de un periodo de paz antes de la derrota definitiva del Diablo y la llegada del Juicio Final. Ver Apocalipsis 20: 1-6.



El miedo a la oscuridad, a lo opaco, a la noche, a aquellas regiones o espacios donde no entra la luz y la vista no puede servir de ayuda para alcanzar el conocimiento, lo encontraremos recurrentemente en las profecías del fin de la historia. La Jerusalén futura, pasada por el filtro de una cultura griega obsesionada por la visión<sup>4</sup>, vivirá en un día de luz tan potente como interminable.

La ciudad no necesita ni de sol ni de luna que la alumbren, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el Cordero. Las naciones caminarán a su luz, y los reyes de la tierra irán a llevarle su esplendor. Sus puertas no se cerrarán con el día —porque allí no habrá noche— y traerán a ella el esplendor y los tesoros de las naciones<sup>5</sup>

### ***Vida de Gioacchino da Fiore***

Quizás ese interés por tener una visión limpia y cristalina de la marcha de la historia es lo que impulsó al abad calabrés Gioacchino da Fiore (1135-1202) a elaborar un nuevo tipo de profecías que, en palabras de Norman Cohn, ha sido el más influyente conocido en Europa hasta la aparición de las ideologías románticas<sup>6</sup>.

Para reconstruir la vida de este autor medieval, los especialistas en su obra han dispuesto principalmente de tres fuentes procedentes de su círculo más estrecho. Son, por una parte, las *Memorie* de Luca de Cosenza, secretario y amigo de Gioacchino,

---

<sup>4</sup> Como apunta Arendt, “el predominio de la visión está tan profundamente arraigado en la lengua griega y, por lo tanto, en nuestro lenguaje conceptual, que pocas veces nos detenemos a prestarle atención, como si se encontrase entre las cosas demasiado evidentes para reparar en ellas”. Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2002, p. 133.

<sup>5</sup> Apocalipsis 21: 23-26.

<sup>6</sup> Norman COHN, *The Pursuit of the Millenium*, Secker & Warburg, London, 1957, p. 99.

quien también escribió la *Virtutum Beati Joachimi Synopsis*, una biografía del abad escrita pocos años después su muerte, a principios del siglo XIII<sup>7</sup>. Por otra parte, existe también un código con una *Vita Beati Joachim abbatis*, compuesta por un autor anónimo que, según el especialista Gian Luca Potestà, debió ser un monje muy cercano a Gioacchino<sup>8</sup> y que también data de la época inmediatamente posterior a su muerte.

A finales del siglo XVI, el monje cisterciense Giacomo Greco recopiló estas noticias biográficas y compuso una *Chronologia Joachim abbatis*, en la que también incluyó varios milagros que se le atribuían, a partir de documentos ya desaparecidos, compilados durante el siglo XIV, cuando se buscaba la canonización del abad de Fiore<sup>9</sup>. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta cronología muy tardía es poco fiable, pues se trataba de trazar una hagiografía de un supuesto santo y, para ello, no se atendía tanto a la rigurosidad de los datos como a difundir entre sus contemporáneos la vida de un personaje excepcional<sup>10</sup>. Esto nos deja, en definitiva, con muy pocos detalles que dejen un testimonio fidedigno de la vida de este religioso italiano.

Convencionalmente, se ha fijado la fecha de nacimiento del abad de Fiore en torno al año de 1135, a partir de una crónica de Ralph de Coggeshall, en la que éste dice que el abad cisterciense Adán de Perseigne mantuvo con Gioacchino un intercambio de ideas en Roma entre 1195 y 1198, y que éste debía de contar “unos sesenta años”<sup>11</sup> por esa época. Su lugar de nacimiento sería la localidad calabresa de Celico. Hijo de Mauro, un notario de la corte siciliana, Gioacchino estaba destinado a seguir la carrera de su

---

<sup>7</sup> Gian Luca POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Flore*, trad. de David Guixeras, Trotta, Madrid, 2010, pp. 30ss.. Ver también Delno C. WEST y Sandra ZIMDARS-SWARTZ, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986, p. 14.

<sup>8</sup> POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 30.

<sup>9</sup> WEST y ZIMDARS-SWARTZ, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, p. 14.

<sup>10</sup> Andrea TAGLIAPIETRA, “Il prisma giochomita. Introduzione all’opera di Gioacchino da Fiore”, en GIOACHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 51-52. Fabio TRONCARELLI, *Gioacchino da Fiore. La vita, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2002, p. 17.

<sup>11</sup> POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 37. Ver también TRONCARELLI, *Gioacchino da Fiore*, p. 16.

padre en la cancillería real de Calabria<sup>12</sup>. Sin embargo, una misión diplomática a Constantinopla en su juventud, que se prolongó con una estancia en Tierra Santa<sup>13</sup>, haría que el joven funcionario dejara su carrera en la administración y comenzara su vida religiosa. Según la leyenda, en el monte Tabor habría tenido una “visión” mística con la que habría accedido a un “conocimiento pleno” del significado secreto de las Sagradas Escrituras<sup>14</sup>. Una visión que trastocaría los planes familiares de hacer de su hijo un próspero cortesano en la corte normanda.

Excepto por este viaje de juventud a Constantinopla y Tierra Santa, Gioacchino pasará su vida en la Italia meridional, en el reino normando de Sicilia, que comprendía su Calabria natal. Esta región había sido históricamente más griega que latina y, en la época que estamos tratando, convivían en ella una población heterogénea formada por normandos, latinos, lombardos y griegos<sup>15</sup>. Igualmente, aún estaba muy presente la influencia musulmana del emirato que se había establecido en Sicilia durante el siglo X. La lengua principal en Calabria era el griego, y tanto en las iglesias como en los monasterios dominaba el cristianismo ortodoxo<sup>16</sup>, herencia del prolongado dominio bizantino en esas regiones del sur de Italia. Durante su vida, Gioacchino sería testigo de las intrigas y las guerras entre el Papado y el Sacro Imperio Germánico que acabarían con la conquista del Reino de Sicilia por la dinastía imperial de los Hohenstaufen a lo largo del siglo XII.

Tras su visión en el monte Tabor, Gioacchino no volvió inmediatamente a Calabria, sino que, conmovido por su experiencia mística, pasó algunos años en la zona del Etna. Allí junto a monjes de lengua y cultura griega practicó una vida ermitaña y

---

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> El mismo Gioachinno hace referencia a su estancia en Jerusalén (“vidimus Ierosolimis”) en un pasaje de una de sus últimas obras, los *Tratados sobre los cuatro evangelios*. GIOACCHINO DA FIORE, *Trattati sui quattro Vangeli*, trad. de Letizia Pellegrini, Viella, Roma, 1999, I, 6, p. 75.

<sup>14</sup> WEST y ZIMDARS-SWARTZ, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, p. 16. Ver también TRONCARELLI, *Gioachino da Fiore*, p. 18.

<sup>15</sup> WEST y ZIMDARS-SWARTZ, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, p. 15.

<sup>16</sup> Ibidem.

penitencial<sup>17</sup>. Una vez de vuelta en Calabria, en torno a 1170, rompió definitivamente con su familia y empezó a vivir como devoto penitente y huésped de la abadía de Sambucina, el primer monasterio cisterciense en el Reino de Sicilia. Sin embargo, menos de un año más tarde, ya era un predicador laico itinerante en la zona de Rende<sup>18</sup>. Ordenado diácono por el obispo de Catanzaro<sup>19</sup>, y disgustado con la vida de predicador, que le ocasionaba frecuentes “caídas espirituales”<sup>20</sup>, entró finalmente en la abadía benedictina de Corazzo, en la que, tras realizar el noviciado, llegó a ser monje. Se tiene constancia de que, en 1177, Gioacchino llegó a ser abad de monasterio de Corazzo y emprendió su recorrido para incluir a esta abadía dentro de la regla cisterciense<sup>21</sup>.

No obstante, el nuevo abad de Corazzo tampoco se sentía cómodo con su nueva posición administrativa, que no le dejaba tiempo para anotar las visiones, símbolos o figuras que asediaban su mente. Pocos años más tarde, Gioacchino se encerró en la abadía cisterciense de Casamari en la que habitó entre 1183 y 1185<sup>22</sup>. Aquí encontrará a Luca de Cosenza, quien será su secretario y, como él mismo testimonia en sus memorias, escribirá al dictado del abad de Corazzo<sup>23</sup>. Durante su estancia en Casamari, en la noche de la vigilia pascual, tuvo una revelación que lo impulsó a escribir contemporáneamente sus tres grandes obras: el *Liber concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, la *Expositio in Apocalypsym* y el *Psalterium decem chordarum*. Gioacchino recordará esta experiencia en un famoso pasaje de su *Expositio*:

---

<sup>17</sup> Ibidem. Ver también POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 38; TRONCARELLI, *Gioachino da Fiore*, p. 18.

<sup>18</sup> POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 38.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> WEST y ZIMDARS-SWARTZ, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, p. 16

<sup>21</sup> POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 39.

<sup>22</sup> TRONCARELLI, *Gioachino da Fiore*, p. 22.

<sup>23</sup> “Sedendo dunque ai suoi piedi, sia dentro il monastero che nella grangia di Sant’Angelo in Monte Corneto, vicino al monastero, con attenzione e umiltà scrivevo di giorno e di notte in un quaderno quel che egli dettava e corregeva sui fogli” [Sentándome entonces a sus pies, sea dentro del monasterio que en la granja de Sant’Angelo en el Monte Corneto, cerca del monasterio, con atención y humildad escribía de día y de noche en un cuaderno lo que él dictaba y corregía en los folios]. “Le memorie di Luca Campano”, en Francesco D’ELIA (ed.), *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachimiti tradotti e commentati*, Rubbetino Editore, Soveria Mannelli, 1991, p. 22.

[A]fferrando alcuni concetti e non riuscendo a capire i significati più profondi, dentro la mia mente si combatteva, per così dire, una battaglia...nel silenzio de mezzanotte —come io credo— e nell’ora in cui il nostro Leone della tribù di Giuda si ritiene che sia risorto dalla morte, all’improvviso, mentre meditavo, avvenne in me una ‘rivelazione’ e perceppi chiaramente con gli occhi della mente [*mentis oculis*] il senso della pienezza di questo libro<sup>24</sup> e la totale concordanza dell’Antico e del Nuovo Testamento<sup>25</sup>.

Pasará el resto de su vida corrigiendo y reelaborando estos textos en los quiso exponer su visión escatológica de la historia de la iglesia y del misterio de la Trinidad. Su misión será la de dar la voz de alarma ante los tiempos oscuros que se acercan, como un centinela que, desde las alturas de su inteligencia espiritual, nos avisa de la inminencia de la llegada del Anticristo. Los auténticos cristianos debían, por tanto, dejar su vida ociosa y prepararse para la lucha, olvidar la risa y esperar el llanto:

Cambiate vita, io vi dico, cambiate vita...cercate de non smarrire la retta via, perché non si prospettano giorni di gioia, bensì di dolore e di afflizione. Non ci è stato concesso di dedicare tutto il tempo ai giochi o agli svaghi, ma talvolta anche alla lotta. A noi aspetta di preannunziare i combattimenti, a voi di correre prontamente alle armi. È nostro dovere, invece, salire sull’osservatorio della montagna e, non appena avvistati i

---

<sup>24</sup> Se refiere al Apocalipsis.

<sup>25</sup> [Aferrando algunos conceptos y no siendo capaz de entender los significados más profundos, dentro de mi mente se combatía, por así decir, una batalla...en el silencio de la medianoche —como creo—y en la hora en el que nuestro León de la tribu de Judá se considera que resucitó de la muerte, de repente, mientras meditaba, sucedió en mí una ‘revelación’ y percibí claramente con los ojos de la mente (*mentis oculis*) el sentido de la plenitud de este libro y la concordancia total del Antiguo y el Nuevo Testamento]. GIOACCHINO DA FIORE, “Expositio in Apocalypsim”, ff. 39 b-c, traducido al italiano en Francesco D’ELIA, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachimiti tradotti e commentati*, p. 38.

nemici, dare l'allarme. È vostro dovere, invece, non appena udito l'allarme, cercare rifugio in luoghi più sicuri. Noi, per quanto indegni osservatori, possiamo comprovare di aver previsto molto prima sifatti combattimenti. Voi, da degni soldati di Cristo quiali siete, mettete da parte le opere delle tenebre e indossate le armi della luce<sup>26</sup>.

Hacia 1186, el abad de Corazzo sintió la necesidad de retirarse aún más de la vida con sus congéneres, y se apartó como ermitaño en las montañas de Petra Lata, con su discípulo Raniero di Ponza, monje de Casamari, quien más tarde será legado pontificio en la Provenza y España<sup>27</sup>. Gioacchino abomina de la mundanización de sus compañeros cistercienses, propensos a la corrupción por un bienestar económico que les impediría proseguir el camino de la perfección espiritual. En su opinión, los cistercienses han traicionado la pureza monástica que los había hecho diferentes: “han empezado con el Espíritu y han acabado con la carne, olvidando que la verdadera vida monástica exige pobreza y contemplación”<sup>28</sup> La orden cisterciense realizó varias llamadas para lograr el retorno del abad fugitivo sin ningún fruto. Godofredo de Auxerre (c. 1120 – c. 1200), una de las personalidades más influyentes de la Orden cisterciense al haber sido secretario de Bernardo de Claraval (1090-1153), llegó a

---

<sup>26</sup> [Cambiad vida, yo os digo, cambiad vida...intentad no perder el camino recto, porque no se prevén días de alegría, sino de dolor y aflicción. No se nos ha concedido dedicar todo el tiempo a los juegos y entretenimientos, sino a veces también a la lucha. A nosotros nos corresponde preanunciar los combates, a vosotros correr rápidamente a las armas. Es nuestro deber, por otro lado, subir al observatorio de la montaña y, en cuanto se avisten los enemigos, dar la voz de alarma. Es vuestro deber, por otro lado, que en cuanto oigáis la alarma, busquéis refugio en lugares más seguros. Nosotros, aunque seamos observadores indignos, podemos comprobar de haber previsto mucho antes estos mismos combates. Vosotros, como dignos soldados de Cristo que sois, dejad a un lado las obras de las tinieblas y poneos las armas de la luz]. GIOACCHINO DA FIORE, “Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti”, Prefatio, traducido al italiano en Francesco D’ELIA, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachimiti tradotti e commentati*, p. 32. El final de la cita hace referencia a Romanos 13: 12.

<sup>27</sup> TRONCARELLI, *Gioachino da Fiore*, p. 24.

<sup>28</sup> POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 253.

pronunciar un sermón violentísimo lleno de ataques personales contra Gioacchino y sus innovaciones teóricas<sup>29</sup>.

No obstante, Joaquín decidió dejar la vida eremítica de Petra Lata en 1188, pero no para volver a sus deberes de abad, sino para emprender un viaje por la meseta calabresa de Sila, donde se le fueron uniendo varios discípulos en su nuevo camino espiritual. En un paraje junto al río Arvo, Gioacchino se decidió a fundar un nuevo espacio y unas nuevas reglas para la vida contemplativa, y “estableció con sus propias manos el perímetro de la pequeña construcción”<sup>30</sup> de lo que más tarde será el monasterio de San Giovanni in Fiore. Esta *fundación* debía ser la “flor” de la “nueva Nazaret”, es decir, el anuncio del fruto del Espíritu Santo<sup>31</sup>. Como fundador monástico se autoidentificaba nada menos que con Benito de Nursia (480-547)<sup>32</sup>, el creador de la orden benedictina y del monaquismo en occidente. Esto significa que Gioacchino era muy consciente de que pretendía establecer un nuevo comienzo a la vida monástica en la Cristiandad, no solamente para alcanzar una ascesis más plena, sino por un potente objetivo escatológico: buscar la salvación de los elegidos antes de las tribulaciones finales y la aparición del Anticristo.

Sólo unos años más tarde, y tras conseguir el apoyo y la financiación del emperador Enrique VI (1165-1197), el Papa Celestino III (c. 1106- 1198) reconocía en una carta fechada el 25 de agosto de 1196 a la nueva Orden Florense, fundada por Gioacchino y con sede en el monasterio de Fiore, dedicado a San Juan Evangelista y el Espíritu Santo.

Desde su huida de Corazzo, este religioso supo compaginar la vida contemplativa con la escritura y el encuentro con grandes personajes de su época como

---

<sup>29</sup> Ibid., pp. 240-244.

<sup>30</sup> Ibid., p. 254.

<sup>31</sup> Ibid., p. 256. TRONCARELLI, *Gioachino da Fiore*, p. 29.

<sup>32</sup> En esta época redacta su obra *De vita et Regula sancti Benedecti*. POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, pp. 249ss.

Tancredo (c. 1138 – 1194), Ricardo Corazón de León (1157-1199), el emperador Enrique VI y su esposa Costanza de Altavilla (1154-1198). Murió el 30 de marzo de 1202. Dos años antes había dejada escrita una “carta testamentaria” donde sometía su producción teológica al juicio de la Iglesia, entre ellos sus tres grandes escritos de carácter profético y su tratado contra los judíos<sup>33</sup>. Curiosamente, en este elenco no aparece citado su polémico tratado contra Pedro Lombardo, que más tarde será condenado por la Iglesia en 1215 durante el IV Concilio de Letrán<sup>34</sup>.

A pesar de lo controvertido de sus enseñanzas, Gioacchino da Fiore nunca fue considerado un hereje por la Iglesia Católica. De hecho, el abad de Fiore ya era venerado como “beato” desde poco después de su muerte. En 1346 se inició un proceso de canonización que no alcanzó su propósito. Sin embargo, su vida fue recogida en los *Acta Sanctorum* del siglo XVII. En fechas tan recientes como 2001 fue reabierto oficialmente su proceso de beatificación<sup>35</sup>. Tampoco fue condenada la orden que fundó, cuya popularidad consiguió que Dante Alighieri (c. 1265 – 1321), un siglo después de muerte, colocara a Gioacchino en el Canto XII del “Paradiso” de su *Divina Commedia*, junto a personajes tan ilustres como los santos Domingo de Guzmán (1170-1221), Tommaso d’Aquino (1225-1274) o Buenaventura (c. 1218-1274):

---

<sup>33</sup> Ibid., pp. 379-380. Puede leerse esta carta en D’ELIA (ed.), *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea*, pp. 46-47 (en italiano), pp. 151-152 (en latín).

<sup>34</sup> TRONCARELLI, *Gioacchino da Fiore*, p. 33, 49. Pedro Lombardo (c. 1100-1160) fue un teólogo nacido en el norte de Italia que desarrolló su carrera como *magíster* en la escuela catedralicia de Nuestra Señora de París, llegando a ser nombrado en 1159 obispo de la capital de Francia. Su obra más conocida, el *Libro de las Sentencias*, fue usado como libro de texto teológico en las universidades medievales desde el siglo XIII hasta el siglo XVI, convirtiéndose en una de las obras teológicas más comentadas de la historia del cristianismo.

<sup>35</sup> Ibid., p. 36.



...e lucemi dallato  
il calavrese abate Giovacchino  
di spirito profetico dotato<sup>36</sup>.

### ***Adversus Iudeos***

“Contra vetustam duritiam Iudeorum”<sup>37</sup>, es decir, contra la antigua dureza de los judíos, éstas son las palabras iniciales que abren el tratado contra los judíos que Gioacchino escribió en la década de 1180<sup>38</sup>. Su función era la de herramienta complementaria de su *misión* de descifrar las profecías de las Sagradas Escrituras, en aras de anunciar la cercanía del final de los tiempos. El objetivo de su *Adversus Iudeos* estaba, así, claro desde sus primeras líneas: lograr la *conversión* de un pueblo que se resistía a aceptar su *anacronismo* en la historia de la salvación cristiana.

El más famoso de los conversos cristianos, Pablo de Tarso, es la inspiración fundamental del abad calabrés en esta *cruzada* de la fe. La dureza a la que se refiere Gioacchino es la misma dureza que también menciona Pablo en su fundacional *Epístola a los Romanos*, donde profetiza la conversión final de su pueblo. Esta conversión supone un primer paso indispensable para la Parusía, la Segunda Venida de Cristo, previa a la consumación final de esta tierra y a la resurrección de los muertos<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup>[...y me trae luz / el calabrés abad Joaquín/ dotado de espíritu profético]. DANTE, *Divina Commedia*, Canto XII, vv. 139-141. Citado en D’ELIA, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea*, p. 21. Véase también Adeline RUCQUOI, “«No hay mal que por bien no venga»: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media: *Clio & Crimen*, n.º 1 (2004), pp. 219-220.

<sup>37</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Agli Ebrei (Adversus Iudeos)*, edición bilingüe de Massimo Iiritano, Rubbetino, Soveria Mannelli, 1998, p. 44.

<sup>38</sup>POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 93.

<sup>39</sup>Romanos 11: 15.

Pablo parece hablar desde una posición aristocrática, en primer lugar, porque está orgulloso de su raza “según la carne”, los israelitas, “de los cuales es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas y los patriarcas”<sup>40</sup>. Pero su aristocracia se debe también a otra razón no menos importante. Él no alberga dudas de que Dios no ha rechazado a Israel, de quien se gloria de pertenecer: “¡De ningún modo! ¡Que también yo soy israelita, del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín! Dios no ha rechazado su pueblo, en quien de antemano puso sus ojos”<sup>41</sup>. Pero, a diferencia de la mayoría de los judíos, él pertenece al *resto* de Israel que tiene el privilegio o la *gracia* de haber sido salvado al conocer los designios de Dios para la salvación espiritual de la humanidad. En su interpretación, él no sólo pertenece a Israel, el pueblo elegido por Yahveh, sino que también forma parte de “los elegidos” de entre su pueblo<sup>42</sup>, es decir, es un aristócrata entre aristócratas. “Los demás se endurecieron, como dice la Escritura: *Dioles Dios un espíritu de embotamiento: ojos para no ver y oídos para no oír, hasta el día de hoy*”<sup>43</sup>.

Pablo conoce desde dentro la fe judía, aunque aquí habla en su condición de “apóstol de los gentiles”, y como hábil estratega, pretende proseguir su misión a partir de la debilidad del contrario, “con la esperanza de despertar celos en los de mi raza y salvar a algunos de ellos”<sup>44</sup>. Aunque tampoco se hace ilusiones, ni siquiera es su prioridad, porque conoce el plan divino y, por tanto, el sentido oculto de la postergación de los hebreos: “su caída ha traído la salvación de los gentiles...su reprobación ha sido

---

<sup>40</sup> Romanos 9: 3-5.

<sup>41</sup> Romanos 11: 1-2. En otro pasaje, Pablo abundará en su condición de judío: “Circuncidado el octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable. Pero lo que era para mí una ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo. Y más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo”. Filipenses 3: 5-8.

<sup>42</sup> Romanos 11: 5-7.

<sup>43</sup> Romanos 11: 7-8. Énfasis en el original. La parte en cursiva hace referencia a Isaías 29:10.

<sup>44</sup> Romanos 11: 13-14.

la reconciliación del mundo, ¿qué será su readmisión sino una resurrección de entre los muertos?”<sup>45</sup>.

Por esta razón, el apóstol converso está tranquilo y sereno, muy seguro de que Dios no ha abandonado a su pueblo y de que lo salvará en un futuro, y así se lo hace saber a los gentiles a los que va dirigida esta carta doctrinal:

Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, no sea que presumáis de sabios: el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel, durará hasta que entre [en el Reino de Dios] la totalidad de los gentiles, y así todo Israel será salvo, como dice la Escritura: *Vendrá de Sión el Libertador; alejará de Jacob las impiedades. Y esta será mi Alianza con ellos, cuando haya borrado sus pecados.*

En cuanto al Evangelio, son enemigos para nuestro bien; pero en cuanto a la elección amados en atención a sus padres. Que los dones y la vocación de Dios son irrevocables<sup>46</sup>.

De esta forma, Pablo mantiene su seguridad en dos hechos: primero, que todo Israel acabará abrazando la fe en Jesucristo, y segundo, que esta conversión masiva e ineluctable sólo tendrá lugar una vez todos los demás pueblos o naciones se hayan convertido a esta nueva religión —anunciada por él mismo— que *supera* la Ley mosaica, cuando hayan adoptado este nuevo “culto espiritual”<sup>47</sup>. Esto implica que el judaísmo, la creencia en la Torá, en la Ley revelada en el Sinaí, será el último obstáculo para la conversión *total* de la humanidad al cristianismo.

---

<sup>45</sup> Romanos 11: 11, 15.

<sup>46</sup> Romanos 11: 25-28. Énfasis en el original. La parte en cursiva hace referencia a Isaías 59: 20-21; 27: 9.

<sup>47</sup> Romanos 12: 1. “Atención a los perros; atención a los obreros malos; atención a los falsos circuncisos. Pues los verdaderos circuncisos somos nosotros, los que damos culto según el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús sin poner nuestra confianza en la carne”. Filipenses 3: 2-3.

Pablo considera este acontecimiento un misterio divino, y como tal lo respeta. Pero está completamente seguro no sólo de su realización futura, sino de que supondrá la *solución final* que traerá la paz a esta tierra, poniendo fin a las disputas, a los conflictos y a la enemistad entre judíos y gentiles. El mensaje de Pablo es, por esta razón, una llamada a superar lo viejo —es decir, lo que él considera la religión de la Ley y de la carne—, y así aceptar su doctrina como una fe universal, una *síntesis* que traerá un Hombre Nuevo:

Porque él [Cristo] es nuestra paz: el que de los dos pueblos [judíos y gentiles]<sup>48</sup> hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad<sup>49</sup>.

Este “apóstol de los gentiles”, nacido ciudadano romano<sup>50</sup> y educado en griego, dispone de no sólo de las habilidades necesarias para predicar en territorio pagano, sino también de la fuerza irresistible que le insufla su conversión a una fe progresista y universalista. Así será capaz de plantarse en mitad del Areópago de Atenas, conversar con “filósofos epicúreos y estoicos”<sup>51</sup> y propagar su doctrina en el corazón de la cultura hegemónica de su época, convencido de la verdad intemporal de sus enseñanzas:

---

<sup>48</sup> En sus epístolas, Pablo siempre considera al mundo partido en dos grandes colectividades: de una parte, el conjunto de los judíos y, de otra parte, el conjunto del mundo pagano. Su doctrina está orientada a acabar con ese dualismo y propiciar la aparición un único pueblo santo.

<sup>49</sup> Efesios 2: 14-16.

<sup>50</sup> Hechos 22: 25-29.

<sup>51</sup> Hechos 17: 18.

Pablo, de pie en medio del Areópago, dijo: ‘Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: «Al Dios desconocido». Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar’<sup>52</sup>.

La misión de Pablo es la *internacionalizar* unas nuevas ideas surgidas de la radicalización de las antiguas esperanzas mesiánicas de su pueblo. El judaísmo aparece así, desde los primeros pasos del cristianismo, como la *raíz santa*<sup>53</sup> que, sin embargo, debe dejar paso a un árbol que dé unos frutos adecuados a su tiempo. Además, por mucho que Israel se resista, de los escritos de Pablo se desprende que su fin es inexorable: su tiempo es el pasado, mientras que el presente y, sobre todo, el futuro pertenecen a la realidad de ese Hombre Nuevo producto de la fe cristiana, y así se expresa en términos inequívocamente políticos: “queda abrogada la ordenación precedente, por razón de su ineficacia e inutilidad, ya que la Ley no llevó nada a su perfección”<sup>54</sup>.

Algo que, también en tiempos actuales, con un envoltorio más suave y menos beligerante que en el pasado, parece ser la doctrina teológica predominante en la Iglesia Católica: “camminare all’unisono, anche se nella diversità, è per la Chiesa e Israele il compito da assolvere in vista della *riconciliziane finale*”<sup>55</sup>. Sin embargo, quizá sea algo

---

<sup>52</sup> Hechos 17: 22-23.

<sup>53</sup> Romanos 11: 16. Sobre la importancia que la teología cristiana actual otorga a Israel como “radice santa” [raíz santa] de la Iglesia, véanse las observaciones del arzobispo italiano Bruno Forte en la presentación del *Adversus Iudeos* de Gioacchino: Bruno FORTE, “Presentazione”, en GIOACCHINO DA FIORE, *Agli Ebrei (Adversus Iudeos)*, edición bilingüe de Massimo Iiritano, Rubbetino, Soveria Mannelli, 1998, pp. 10-11.

<sup>54</sup> Hebreos 7: 18-19.

<sup>55</sup> [caminar al unísono, aunque de manera diversa, es para la Iglesia e Israel la tarea de absolución con miras a la reconciliación final]. FORTE, “Presentazione”, p. 11. Énfasis añadido.

inapropiado hablar de “reconciliación”, cuando en realidad se está esperando —como ansiada conclusión de una larga historia de persecuciones y de conversiones forzadas al cristianismo— una *fusión* en la que a una de las dos partes, la judía, sólo le queda rendirse, disolverse en la Iglesia y desaparecer para siempre.

El *Adversus Iudeos* de Gioacchino da Fiore es una etapa más en este viaje hacia esa anhelada conversión de los judíos al final de los tiempos. Este obra se abre, más que con un ataque, con una defensa: es necesario protegerse de los argumentos de quien no creen en la doctrina cristiana, “los enemigos de la cruz de Cristo” (*inimicis crucis Christi*), ya que podían provocar el “naufragio” de la fe de los más débiles<sup>56</sup>. Gioacchino siente a la Cristiandad atacada, aunque, curiosamente, también siente *inminente* el tiempo de la conversión de los judíos<sup>57</sup>. De ahí la oportunidad de escribir este escrito con la intención de refutar, acudiendo a la autoridad de las Escrituras hebreas (Antiguo Testamento), las tres negaciones principales del judaísmo respecto al cristianismo: “negano che Dio è uno in tre persone, poi negano anche l’incarnazione del Figlio di Dio e, infine, che non è menor pericolo, negalo l’intelligenza spirituale, fermandosi così alla lettera che uccide”<sup>58</sup>. Estas tres negaciones en realidad podrían agruparse en una sola. Los judíos *niegan la Trinidad*, pilar fundamental de la fe católica y, como analizaremos más adelante, también la concepción teológica en la que reposa la visión histórica del abad de Fiore. Las creencias judías, que según Gioacchino se agarran a lo literal y no a su significado espiritual, no sólo han pasado a ser, paradójicamente, una herejía para el cristianismo en general —a pesar de los orígenes judíos de sus fundadores—, sino también particularmente un peligro directo al conjunto

---

<sup>56</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Agli Ebrei (Adversus Iudeos)*, pp. 44-45.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> [niegan que Dios es uno en tres personas, luego niegan también la encarnación del Hijo de Dios y, finalmente, lo que no es peligro menor, niegan la inteligencia espiritual, parándose así en la letra que mata]. *Ibid*, p. 45.

de las ideas joaquinitas sobre la salvación final, basadas en la cambiante predominancia en la historia de cada una de las tres personas que conforman la Trinidad.

Gioacchino se empeñará en dar ejemplos extraídos de la Torá, como los tres hombres que se le aparecen a Abraham o los ángeles enviados a Jacob y Moisés, con el objetivo de demostrar que esos tres individuos eran las tres personas de la Trinidad, y que esos ángeles no eran ángeles de Dios Padre, sino su Hijo, enviado para salvar el mundo<sup>59</sup>. La obsesión por la Trinidad es una constante en la obra de Gioacchino, y aquí se convierte en el hilo conductor de este tratado. Es consciente de que en su defensa se está jugando mucho, nada menos que el corazón de su teoría de que el Nuevo Testamento no es sino el cumplimiento de las promesas hechas por las antiguas escrituras hebreas.

Gioacchino acusa a los judíos de aborrecer a los seguidores de Jesús de Nazaret, a los creyentes en la Trinidad<sup>60</sup>. Y este rechazo del mundo cristiano por parte del judaísmo es verdadero, pues se le atribuyen ofensas muy graves a su religión y buena parte de la responsabilidad en el exilio y la opresión del pueblo judío. El rabí Maimónides (1135-1204), la figura más importante del judaísmo medieval, y contemporáneo del abad calabrés, se muestra así de tajante cuando hace referencia a quienes los cristianos consideran Hijo de Dios:

Jesús el Nazareno, que sus huesos se pulvericen, era judío porque su madre era judía...Jesús es sólo figurativamente llamado ilegítimo. Empujó a la gente a creer que él era el profeta enviado por Dios para aclarar las perplejidades de la Torá, y que era el Mesías que estaba anunciado por todos y cada uno de nuestros profetas. Él interpretó la Torá y sus preceptos de tal

---

<sup>59</sup> Ibid., pp. 47-49, 60-63. Ver Génesis 18: 1-5; 16-23 y 31: 11-13; Éxodo 23: 20-3.

<sup>60</sup> Ibid., p. 73.

manera que la llevó a su anulación, a la abolición de todos sus mandamientos y a la violación de sus prohibiciones. Los sabios, de bendita memoria, habiéndose percatado de sus planes antes de que su reputación se extendiera entre nuestro pueblo, le proporcionaron un castigo adecuado<sup>61</sup>.

Ahora bien, lo que Maimónides considera un problema interno de la comunidad judía y el castigo a una blasfemia, para los cristianos como Gioacchino da Fiore representa nada menos que un *deicidio*. Se trata de una culpa tan enorme que hará decir un siglo más tarde al dominico Tommaso d'Aquino (1225-1274) que, en virtud de ese pecado, los judíos están condenados a la “servidumbre perpetua”, razón por la que sus señores cristianos podrían disponer de sus bienes y propiedades como si fuesen suyas<sup>62</sup>. Al fin y al cabo, los judíos, especialmente las autoridades hebreas, sí fueron muy conscientes de lo que estaban haciendo, según este Doctor de la Iglesia:

[D]ebe tenerse en cuenta que la ignorancia de estos príncipes [de los judíos] no les eximía del crimen, porque, en cierto modo, era una ignorancia afectada. Veían, efectivamente, las señales evidentes de su divinidad; pero, *por odio y envidia de Cristo*<sup>63</sup>, las tergiversaban, y rehusaban dar fe a sus palabras, con las que declaraba que era el Hijo de Dios. Por lo cual él mismo dice de ellos en Jn 15,22: *Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado...* y por esto

---

<sup>61</sup> MAIMONIDES, “Epistle to Yemen”. Citado en Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 29.

<sup>62</sup> “Iudaei merito culpaе suae sint, vel essent perpetuae servitute addicti, et sic eorum res terrarum domini possent accipere tanquam suas”. Tomás de AQUINO, *De Regimine Iudaeorum*, 22-28. Citado en John Y. B. HOOD, *Aquinas and the Jews*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995, p. 103.

<sup>63</sup> Énfasis añadido.



pecaron los judíos, por ser los que crucificaron no sólo a Cristo hombre, sino a Dios<sup>64</sup>.

### ***Problemas familiares***

Gioacchino se apunta con fuerza a esta tesis del deicidio, motivo por el cual el pueblo judío dejó de ser el pueblo de Dios y, lo que es más grave, pasó a formar parte de las huestes de los enemigos del Creador: “Dal momento di questa uccisione, poi, il popolo di Israele non fu più il suo popolo, in quanto lo rinnegò al cospetto di Pilato...perciò, divenuto cieco nella maggior parte, avrebbe accolto l’Anticristo...quel principe che verrà a prendere su di sé le iniquità degli Ebrei che lo seguono, li radunerà in Gerusalemme, ordinando loro di osservare la legge di Mosè”<sup>65</sup>. Aquí Gioacchino ha dado un salto cualitativo en las acusaciones cristianas contra los judíos: de ser el pueblo divino han pasado a ser un pueblo satánico. Y aún más, la observación de las leyes de la Torá es ahora una señal de militar en las filas del Anticristo. Los judíos serían, de acuerdo con esta interpretación, una suerte de padres malvados que han dejado de lado las tareas de cuidado y protección de sus hijos, y han abandonado a éstos para seguir la senda de la envidia y el odio a sus descendientes.

Estas metáforas familiares no son caprichosas. En realidad responden a otra analogía muy parecida usada por el abad calabrés para explicar el motivo de la

---

<sup>64</sup> Santo Tomás de AQUINO, *Suma de teología*, tomo 5, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, III, q. 47, a. 5, p. 419-420. Más adelante, en el apartado de las objeciones del mismo artículo, el dominico añade: “La ignorancia afectada no excusa de pecado, sino que más bien parece agravarle, porque demuestra que el hombre es tan vehementemente sensible al pecado que quiere caer en la ignorancia para no evitar el pecado”.

<sup>65</sup> [Desde el momento de este asesinato, después, el pueblo de Israel ya no fue su pueblo, en cuanto renegó de él frente a Pilatos...por eso, cegado en la mayor parte, habría acogido al Anticristo...aquel príncipe que vendrá a hacerse cargo de la iniquidad de los judíos que lo siguen, los convocó en Jerusalén, ordenándoles que observen la ley de Moisés]. GIOACCHINO DA FIORE, *Agli Ebrei (Adversus Iudeos)*, pp. 121-123.

postergación de los judíos en la elección divina. En esta ocasión sale claramente a la superficie la consideración de Israel como un padre que no ha sido capaz de llegar al lugar ni de ver las maravillas que han alcanzado y disfrutados sus hijos:

[N]oi cristiani comprendiamo ciò che non furono degni di comprendere *i nostri padri*<sup>66</sup>. Nè meraviglia deve esserci quando apprendiamo, nel Pentateuco, che Mosè lascio rovinare i padri nel deserto, a causa della loro incredulità, mentre i figli —con il perdono del Signore— furono introdotti al posto dei padri nella terra promessa.

Ascoltate dunque, e comprendete quanto sia più preziosa dell'oro la nostra fede, e riconoscete come fedele quel maestro che ci chiamò dalle tenebre alla sua meravigliosa luce!<sup>67</sup>

Estas exhortaciones finales tan imperativas son muy típicas de un pensador que desprecia la letargia de esos “uomini carnali” que son los judíos, unos hombres a los que se le ha negado la inteligencia espiritual, al haber sido objeto de “l’indignazione di Dio”<sup>68</sup>, y que, por tanto, necesitan despertar a la nueva fe salvadora que Gioacchino les ofrece.

Sin embargo, en el caso de que no se fíen de un gentil como él<sup>69</sup>, siempre podrán seguir las indicaciones de uno de los suyos, del apóstol Pablo, “de gente vestra

---

<sup>66</sup> Énfasis añadido.

<sup>67</sup> [Nosotros los cristianos comprendemos lo que no fueron dignos de entender *nuestros padres*. No debemos maravillarnos cuando aprendemos, en el Pentateuco, que Moisés dejó que se arruinasen los padres en desierto, debido a su incredulidad, mientras los hijos —con el perdón del Señor— fueron introducidos en el lugar de los padres en la tierra prometida. Por tanto escuchad, y comprended cuánto sea más preciosa que el oro nuestra fe, y reconoced como fiel aquel maestro que nos llamó desde las tinieblas hacia su maravillosa luz]. Ibid., p. 73.

<sup>68</sup> [hombres carnales] [la indignación de Dios]. Ibid., p. 140.

<sup>69</sup> Ibid., p. 167. Gioacchino se identifica como parte de la estirpe de Jafet, mientras que los hebreos provienen de la estirpe de Sem.

progenitum”<sup>70</sup>, quien al abrazar ardientemente la doctrina cristiana, abandonó para siempre lo que el abad llama “la perdurante sterilità della loro Sinagoga”<sup>71</sup>. Pablo consideraba que la letra de la Ley no sólo ya estaba muerta, sino que también mataba, pues ejercía “el ministerio de la muerte”<sup>72</sup>. Él eligió una fecundidad representada por la nueva Alianza de los creyentes con el Espíritu. “Pues la letra mata mas el Espíritu da vida”<sup>73</sup>. Esta acusación —la de ceñirse a una letra y una ley que no comprenden, transformadas en un ritual vacío— será recuperada siglos más tarde por los reformadores como Jean Calvin (1509-1564) quien, a pesar de su separación del catolicismo, continuaron empuñando con virulencia su celo antijudío:

¿Y por medio de quién nos conservó Dios su doctrina de vida, comprendida en la Ley y en los Profetas, para manifestarnos por ella a Jesucristo a su debido tiempo? *Por los mayores enemigos de Cristo*, que son los judíos; a los cuales, con gran razón, san Agustín llama libreros *de la Iglesia* cristiana, porque ellos nos han suministrado los libros que a ellos mismos no les sirven para nada<sup>74</sup>

Estos hombres carnales deben abrir los ojos, renunciar a su ceguera y desistir de su error porque el fin está cerca. Gioacchino creía que había llegado el tiempo de la conversión de Israel que Pablo había profetizado en su Epístola a los Romanos: “non di quel tempo ma piuttosto di questo, è stato detto —o figli di Israele— che ritornarete,

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 155.

<sup>71</sup> [la continua esterilidad de su Sinagoga]. Ibid., p. 211.

<sup>72</sup> “Que si el ministerio de la muerte, grabado con letras sobre tablas de piedra, resultó glorioso hasta el punto de no poder los hijos de Israel fijar su vista en el rostro de Moisés a causa de la gloria de sus rostro, aunque pasajera, ¡cuánto más glorioso no será el ministerio del Espíritu!”. 2 Corintios 3: 7-8.

<sup>73</sup> 2 Corintios 3: 6.

<sup>74</sup> Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), dos volúmenes, Visor Libros, Madrid, 2003, vol. 1, I, VIII, 10, p. 42. Debo esta cita a la doctora Laura Adrián.

seppur tardi, al Signore vostro Dio e al vostro re Davide; e perciò preparatevi ad una nuova alleanza alla legge che Dio stesso sta per scrivere nei vostri cuori”<sup>75</sup>. Hasta ahora los judíos, sin embargo, no habían estado preparados para comprender el plan salvífico que Dios tenía preparado para toda la humanidad. El pueblo de Israel necesita purificarse de su “inmunda infidelidad” (*Ab immunditia infedilitatis vestre*) para poder entrar en el seno de la Iglesia, es decir, de la auténtica heredera del trono de David<sup>76</sup>. Este plan oculto para los judíos pasaba por la revelación de la esencia trinitaria de la divinidad.

Volviendo a las tramas familiares, debemos tener en cuenta que esta herencia de salvación —es decir, el conocimiento del misterio de la Trinidad—, no podía ser entregada a los “menores de edad”, es decir, a los judíos que vivían bajo la Ley, sino que sólo podía llegar en “la plenitud de los tiempos”<sup>77</sup>. Como podemos observar, ahora los roles se han intercambiado: los judíos son los hijos, un pueblo infantil, y la mayoría de edad pertenece a la religión cristiana, capaz de comprender verdades ocultas a los niños. En otro escrito joaquinista, el *Psalterium decem chordarum*, las relaciones entre judíos y cristianos son tratadas desde este nuevo giro argumental. Para explicar la ausencia de referencias a la Trinidad en las Escrituras hebreas, el abad de Fiore propone esta visión de la incapacidad infantil para entender la existencia de una única divinidad compuesta por tres personas. Se trataba, en realidad, nos dice Gioacchino, de la forma

---

<sup>75</sup>[No de aquel tiempo sino más bien de éste, ha sido dicho —oh hijos de Israel— que volveréis, aunque tarde, al Señor vuestro Dios y a vuestro rey David; y por eso preparaos para una nueva alianza a la ley que Dios mismo va a escribir pronto en vuestros corazones]. GIOACCHINO DA FIORE, p. 205. Sobre el papel fundamental de la doctrina paulina en el tratado de Gioacchino da Fiore contra los judíos, véase E. Randolph DANIEL, “Abbot Joachim of Fiore and the Conversion of Jews”, en S. J. MACMICHAEL y S.E. MYERS (eds.), *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Brill, Leiden, 2004, pp. 13-17.

<sup>76</sup> “Come in Davide è designato Cristo, così nel trono di Davide è designata la Chiesa, al possesso della quale non potete pervenire se prima non vi siete purificati della vostra impura infedeltà” [Como en David es designado Cristo, así en el trono de David es designada la Iglesia, a cuya posesión...no podéis llegar si antes no os habéis purificado de vuestra impura infidelidad]. Ibid., p. 203.

<sup>77</sup> Gálatas 4: 1-7.

con la que Dios protegió a su pueblo para que no cayera en el politeísmo propio de los pueblos paganos:

[B]enché Dio uno e trino sempre sia stato ciò che è, che fosse trino non fu reso noto da principio, se non agli *uomini perfetti*. Il nome invece de una sola persona, cioè del Dio Padre, è stato annunciato a tutti, tanto ai servi quanto agli amici, cioè a coloro che si chiamavano popolo di Dio, affinché quel popolo ancora rozzo per l'epoca in cui viveva, non riuscendo a comprendere il mistero della Trinità, non convertisse il culto del Dio unico in politeismo...Se infatti a *quel popolo ancora infantile* per l'epoca in cui viveva si fosse proposta la confessione della Trinità, in nessun modo l'avrebbe potuto capire se non come divisa e avrebbe creduto che esistevano tre dei divisi invece di un Dio vero, né a quel popolo qualcuno avrebbe potuto dire altro con una parola persuasiva... A noi invece como più vecchi nell'età l'arcano della Trinità è stato rivelato, non da principio ma in questa *pienezza dei tempi*, quando Dio ha inviato nel mondo suo Figlio<sup>78</sup>.

Esta comprensión condescendiente del rechazo judío a la Trinidad destila una preocupación íntima, en el seno del cristianismo, por lo que podríamos llamar el *infantilismo de los padres*. Por una parte, se tiene conciencia de que la religión cristiana

---

<sup>78</sup> [Aunque Dios uno y trino siempre ha sido lo que es, que fuese trino no fue dado a conocer desde el principio, sino sólo a los hombres perfectos. En cambio el nombre de una sola persona, es decir de Dios Padre, ha sido anunciado a todos, tanto a los siervos como a los amigos, o sea a quienes se llamaban pueblo de Dios, de modo que aquel pueblo aún tosco para la época en que vivía, no siendo capaz de comprender el misterio de la Trinidad, no convirtiese el culto al Dios único en politeísmo...Si de hecho a *aquel pueblo aún infantil* para la época en que vivía se hubiese propuesto la confesión de la Trinidad, de ningún modo la hubiese podido entender si no como dividida y hubiese creído que existían tres dioses divididos en lugar de un Dios verdadero, ni a ese pueblo nadie le hubiera podido decir otra cosa con una palabra persuasiva...A nosotros en cambio, más viejos en la edad, el arcano de la Trinidad ha sido revelado, no desde el principio sino en esta *plenitud de los tiempos*, cuando Dios ha enviado al mundo su Hijo]. GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, trad. de Fabio Troncarelli, Viella, Roma, 2004, I, 6, pp. 46-47. Énfasis añadido.

deriva de una raíz judía; no en vano adoptan como suyas las escrituras hebreas, a las que añaden un Nuevo Testamento. Ahora bien, a pesar de partir de una herencia común basada en la alianza entre un Dios único, *locus* de omnipotencia, y una comunidad de creyentes, el Cristianismo rechaza el antiguo reparto de bienes, lo impugna formalmente y pretende reescribir las promesas de salvación, y así agrandar el Reino de Dios para que se extienda al resto de las naciones. Sin embargo, también son conscientes de que esa herencia incluye a unos “padres”, los judíos, que siempre van a estar ahí imperturbables hasta la redención final, como una *imagen interna* amenazante.

La pertinaz obstinación<sup>79</sup> de estos progenitores a reconocer el progreso de los tiempos o a aceptar la resolución de los viejos misterios, va a impedir a sus hijos, los cristianos, gozar de una plenitud espiritual que casi rozan con los dedos. Se comportan, parece decir Gioacchino, como niños incapaces de aceptar cambios que ya no tienen marcha atrás. De este modo, podría pensarse que el judaísmo actúa como límite a las fantasías de omnipotencia de la escatología cristiana. No es posible disfrutar plenamente de una herencia mientras los padres hagan aún uso de esos bienes, “pues donde hay testamento se requiere la muerte del testador, ya que el testamento es válido en caso de defunción, no teniendo valor en vida del testador”<sup>80</sup>. Estas palabras de Pablo de Tarso, impregnadas de realismo materialista, sacan a la superficie el fuerte anhelo de dejar atrás a unos padres que son vistos como una carga demasiado pesada para continuar un camino triunfal en línea recta. O como un fardo que hay que tirar al mar cuantos antes para que los hijos puedan desplegar las velas.

Quizás este desprecio por el *padre infantil* merezca ser interpretado como el “pecado original” del cristianismo en relación con la fe judía, una ofensa de la que, no obstante, el cristianismo saca sus fuerzas y, en gran parte, su originalidad. En este

---

<sup>79</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Agli Ebrei (Adversus Iudeos)*, p. 51.

<sup>80</sup> Hebreos 9: 16-17.

sentido, Sigmund Freud (1856-1939) percibió que la elaboración paulina del significado de la muerte de Jesús de Nazaret —un “agitador político-religioso”—, portaba en su seno una viva “fantasía desiderativa” que “anima las esperanzas de recompensa, distinción y, por fin, la de dominación del mundo”. Esta fantasía estaría basada en la religión de un “protopadre”, en este caso, Yahveh, el Dios de los judíos<sup>81</sup>. Sin embargo, aún buscando una reconciliación con el padre, ya sea sublimado —en la forma de Yahveh—, ya sea literal, —en la forma del pueblo judío como primeros creyentes monoteístas—, las enseñanzas de Pablo acabaron “con su destronamiento y eliminación”<sup>82</sup>. El cristianismo recoge la Torá como Ley que enseña el respeto y la adoración al Padre, pero con la intención de que sirva de ejemplo de lo que es necesario subvertir y superar, como modelo de lo viejo y caduco respecto a lo nuevo y lleno de vigor<sup>83</sup>.

El judaísmo había sido una religión del Padre; el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. El antiguo Dios-Padre pasó a segundo plano, detrás de Cristo; Cristo, el Hijo, vino a ocupar su lugar... Pablo, el continuador del judaísmo, se convirtió también en su destructor<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Sigmund FREUD, “Moisés y la religión monoteísta” (1939), en *Obras completas*, Tomo 9, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 3292-3293. “La elaboración de la fantasía redentora probablemente sufriera el influjo de tradiciones originadas en misterios orientales y griegos, pero lo esencial en ella parecer ser obra del propio Pablo, un hombre de la más pura y cabal disposición religiosa, en cuya alma acechaban las oscuras huellas del pasado, dispuestas a irrumpir hacia las regiones de la consciencia”. Ibid., p. 3293.

<sup>82</sup> Ibid., p. 3294.

<sup>83</sup> Esta actitud cristiana nos recuerda a la que Virgilio canta en su *Eneida*: Eneas huye de Troya cargando a su padre Anquises sobre su hombros (“Ergo age, care pater, cervici imponere nostrae”), tras recoger los sagrados penates (“Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates”), en busca de una nueva tierra donde restablecer el esplendor antiguo. Anquises, sin embargo, morirá antes de que los troyanos lleguen al Lacio, su particular tierra prometida. VIRGILIO, *Eneida*, versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño, edición biligüe, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, Canto II, vv. 707, 717, pp. 44-45; Canto III, vv. 709-711, pp. 68-69

<sup>84</sup> FREUD, “Moisés y la religión monoteísta”, p. 3294.

Freud considera que las dos razones que impulsaron el éxito del cristianismo como religión de los hijos frente a los padres fueron, por una parte, la insistencia en la “idea de redención”, que despertó un sentimiento de culpabilidad que actuaría como acicate para agarrarse a una nueva fe liberadora<sup>85</sup>. Una redención que, añadimos nosotros, alcanzaría también en un futuro a los propios padres, todavía no preparados para aceptarla por estar demasiado anclados al legalismo y los rituales. En segundo lugar, Pablo desechó el signo externo de la elección judía, la circuncisión<sup>86</sup>, lo que confirió a la nueva religión una potencia universalista<sup>87</sup>, dejando atrás el carácter de religión local del pueblo judío.

Sin embargo, este carácter universal, *católico*, del cristianismo supuso al mismo tiempo “una regresión cultural”, piensa Freud, al no ser capaz de mantener “el alto grado de espiritualización” que había logrado el judaísmo. “Ya no era estrictamente monoteísta, sino que incorporó numerosos ritos simbólicos de los pueblos circundantes, restableció la gran Diosa Madre y halló plazas, aunque subordinadas, para instalar a muchas deidades del politeísmo, con disfraces harto transparentes”<sup>88</sup>. Pero esto, en justicia, no es toda responsabilidad de Pablo, sino más bien producto de la extensión imperial del cristianismo hacia pueblos que hibridaron sus creencias con la fe de los “hijos” de los judíos. Otra cuestión, no menos importante, es que la regresión cultural cristiana va pareja, según el pensador vienés, al hecho de que “el cristianismo marca un *progreso* en la historia de la religiones, es decir, con respecto al retorno de lo reprimido, mientras que desde entonces la religión judía quedó reducida en cierta manera a la

---

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> “Pues no está en el exterior el ser judío, ni es circuncisión la externa, la de la carne. El verdadero judío lo es en el interior, y la verdadera circuncisión, la del corazón, según el espíritu y no según la letra”. Romanos 2: 28-29.

<sup>87</sup> FREUD, “Moisés y la religión monoteísta”, p. 3294. Freud añade, sin embargo, que “en este paso dado por Pablo puede haber influido su sed de venganza por la repulsa con que los judíos recibieron sus innovaciones”.

<sup>88</sup> Ibidem.



categoría de un fósil”<sup>89</sup>. Puede parecer llamativo que Freud afirme en el intervalo de unas pocas líneas que el cristianismo supone a la vez “una regresión” y “un progreso”, si no fuera porque, debido a sus descubrimientos analíticos, conocemos la invalidez del principio de identidad en el mundo interno del individuo<sup>90</sup> y, por eso mismo, también en sus sentimientos o fantasías religiosas.

Una vez caracterizado el judaísmo como “padre infantil”, el miedo a esta figura degradada llevará a la nueva religión a verse a sí misma como un ejemplo de madurez, una creencia propia de adultos. Sin los errores e ilusiones de la infancia, pero asimismo sin los vicios y las incapacidades de la vejez, la verdad cristiana resplandece fuerte y decidida como la respuesta tan ansiada por aquellos que quieran encontrar una luz entre tinieblas. Se trata, entonces, de una verdad concebida “para que no seamos ya niños, llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina, a merced de la malicia humana y de la astucia que conduce engañosamente al error”<sup>91</sup>.

Esta vida nueva nos aleja de la ignorancia, nos insufla conocimientos vedados durante la niñez, pero también impide la decadencia a modo de un elixir de juventud. Pablo invita a los destinatarios de su mensaje “a despojaros, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, a renovar el espíritu de vuestra gente, y a revestiros del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad”<sup>92</sup>. De esta forma,

---

<sup>89</sup> Ibidem. Énfasis añadido. Freud cuando hace referencia al “retorno de lo reprimido” está apuntando a la polémica hipótesis que defiende en esta obra, según la cual el pueblo hebreo habría asesinado a Moisés, su líder egipcio, en el Sinaí. Este asesinato habría permanecido latente en el desarrollo posterior de la fe judía. El cristianismo significaría un *progreso* porque se inicia explícitamente con el asesinato de su fundador.

<sup>90</sup> “Las reglas decisivas de la lógica no rigen en el inconsciente, del que cabe afirmar que es el dominio de lo ilógico. Tendencias con fines opuestos subsisten simultánea y conjuntamente en el inconsciente, sin que surja la necesidad de conciliarlas; o bien ni siquiera se influyen mutuamente, o, si lo hacen, no llegan a una decisión, sino a una transacción que necesariamente debe ser absurda, pues comprende elementos mutuamente inconciliables. De acuerdo con ello, las contradicciones no son separadas, sino tratadas como si fueran idénticas”. Sigmund FREUD, “Compendio de Psicoanálisis” (1940), en *Obras completas*, Tomo 9, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 3394.

<sup>91</sup> Efesios 4: 14.

<sup>92</sup> Efesios 4: 22-24.

quedarían exorcizados los dos males —su condición de padres ancianos y, al mismo tiempo, su mentalidad de niños— que incapacitaron al pueblo judío para acoger al Mesías, acceder a la revelación de los misterios y a convertirse en miembros de la nueva alianza<sup>93</sup>. A formar parte, en definitiva, de un tiempo hecho por y para adultos.

Estos *padres infantiles* de la Iglesia presentan una discapacidad muy persistente que les ha impedido convertirse a las enseñanzas de Cristo. Esta discapacidad es la ceguera, una falta de visión que ha endurecido los corazones de los judíos desde la muerte de Jesús hasta el momento en que Gioacchino da Fiore está escribiendo su tratado contra ellos.

Con la intención de “curar” esta discapacidad, Gioacchino concluirá su *Adversus Iudeos* con una interpretación del libro bíblico de Tobías<sup>94</sup>. El protagonista de esta historia, Tobías, con la ayuda del ángel Rafael, realiza dos milagros: primero, logra casarse con Sarra, una pariente lejana, a la que un demonio celoso le impedía contraer matrimonio<sup>95</sup>; y segundo, cura de la ceguera a su padre Tobit. Por supuesto, el abad interpreta esta historia de acuerdo con el planteamiento misionero que caracteriza a la obra. El padre Tobit simbolizaría al pueblo judío, ciego ante la verdad cristiana; Sarra representaría a los gentiles, unidos al credo apostólico tras rechazar el paganismo; el ángel Rafael al Espíritu Santo y Tobías a la misión evangelizadora de la iglesia que debe devolver la visión a estos ciegos<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> En el siglo XVI, Calvino volvía a incidir en esta degeneración del pueblo judío en los tiempos de Jesús: “Las cosas habían llegado a tal decadencia en aquel pueblo, todo estaba lleno de grandes abusos, los sacrificadores habían extinguido a tal punto la pura luz de la doctrina por su negligencia o malicia, que desapareció toda reverencia por la Ley”. Juan CALVINO, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, I. Citado en Jules ISAAC, *Las raíces cristianas del antisemitismo*, Paidós, Buenos Aires, 1975, p. 66.

<sup>94</sup> Se trata de un libro deuterocanónico, que si bien es aceptado por las Iglesias católicas y ortodoxas, no lo por muchas iglesias protestantes. Tampoco forma parte del *Tanaj* (canon bíblico) judío.

<sup>95</sup> Siete maridos habían muerto en su noche de bodas (Tobías 3: 7-8).

<sup>96</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Agli Ebrei (Adversus Iudeos)*, pp. 206ss. Sobre las diferencias entre la interpretación tradicional cristiana y la joaquinista del libro de Tobías, ver POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, pp. 101-103.

Gioacchino modera, a partir de este momento, el tono imperativo que lo había caracterizado hasta ahora y parece mostrarse más comprensivo con la *ceguera judía*. El pueblo hebreo no supo reconocer a Cristo porque estaba “afaticato dalla lunga attesa e dall’obediencia della legge”<sup>97</sup>. Se encontraba demasiado cansado para cumplir la misión encomendada. “Di conseguenza le stesse parole dei profeti —comprese in maniera carnale— lo distolsero del suo lume interiore, così que non potè riconoscere in Gesù Cristo...la vera luce e il salvatore del mondo”<sup>98</sup>.

En el final del tratado, el abad de Fiore retorna a sus queridas metáforas familiares y acabará la con un llamamiento al amor fraternal. Puesto que las últimas tribulaciones se acercan, y Pablo predijo la conversión final de los judíos antes del final de los tiempos, Gioacchino sostiene que la jerarquía eclesiástica debe aumentar su actividad misionera y estar dispuesta a recibir al pueblo judío, ese hijo pródigo de la Iglesia, ese “fratello perduto e ritrovato”<sup>99</sup>.

No obstante, y a pesar de haber escrito un tratado como éste, un ataque deliberado a las bases de la fe judía y una exhortación a la próxima conversión de un pueblo considerado obstinado y rebelde, Gioacchino fue acusado precisamente de “judaizar” con sus doctrinas y de no tener una sangre lo suficientemente limpia. Los motivos de esta acusación parecen tener que ver con su huída a las montañas en busca de perfeccionamiento espiritual.

Según la datación propuesta por Gian Luca Potestà, el *Adversus Iudeos* fue escrito no más tarde de 1187<sup>100</sup>. Es el mismo año en que Gioacchino abandona sus responsabilidades como abad cisterciense del monasterio de Corazzo, y empieza una

---

<sup>97</sup> [fatigado por la larga espera y por la obediencia a la ley]. Ibid., p. 209.

<sup>98</sup> [Como consecuencia la mismas palabras de los profetas —entendidas de manera carnal— lo apartaron de su luz interior, de modo que no pudo reconocer a Jesucristo...la verdadera luz y el salvador del mundo]. Ibidem.

<sup>99</sup> [hermano perdido y reencontrado]. Ibid., p. 211. Gioacchino hace referencia a Lucas 15: 31-32: “Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo; pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo estaba muerto, y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado”.

<sup>100</sup> POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 93.

vida de retiro espiritual por diversos lugares que concluirá con la fundación de San Giovanni in Fiore a finales de 1188.

El abandono de Corazzo provocó el resentimiento de los monjes y la reacción hostil de la orden cisterciense, que no podían comprender las exigencias del abad fugitivo. Gioacchino estaba empeñado en escribir sus obras mayores sobre la Trinidad, la Concordia de los Testamentos y su interpretación del Apocalipsis, así como otros tratados considerados menores como el dedicado a los judíos. Se sentía incapaz de conciliar esa misión de intérprete de los tiempos finales con las tareas administrativas que comportaba su cargo de abad. Los cistercienses de Corazzo acusaron a su abad de violar el primer voto monástico de la tradición benedictina, el de estabilidad en el monasterio<sup>101</sup>.

Fruto de estas tensiones con su orden es el duro ataque del que Gioacchino fue objeto por parte de Godofredo de Auxerre, antiguo secretario de Bernardo de Claraval y uno de los personajes más prominentes del Císter. Éste monje dirige al aún abad de Corazzo un sermón violentísimo fechado el 26 de mayo de 1188<sup>102</sup>, cuando Gioacchino se encuentra retirado en las montañas de Pietra Lata. Godofredo habla en este sermón por boca de su orden, a la que considera ultrajada y traicionada por el comportamiento disidente de Gioacchino. Comienza confesando su frustración: “[...] hermanos, no sé esconder aquello que me duele en grado sumo”<sup>103</sup>. A partir de aquí, lanzará una serie de invectivas hacia Gioacchino, no sólo contra sus innovaciones teóricas sino también muy directamente contra su supuesto oscuro pasado judío. La intención obvia de estos

---

<sup>101</sup> TRONCARELLI, *Gioachino da Fiore*, p. 24. Esta autor añade que ésta era la misma acusación que se le había hecho cien años antes a Roberto de Molesmes (c. 1078-1111), uno de los fundadores de la orden cisterciense, cuando decidió dejar el monasterio benedictino de Molesmes, fundado por él mismo en 1075, para asentarse en el nuevo monasterio de Cîteaux (Císter) en 1098. Ibidem.

<sup>102</sup> POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 240.

<sup>103</sup> Citado en Ibid, p. 241.

ataques era desacreditar a una persona que, en su opinión, estaba yendo demasiado lejos y cuya andadura rebelde debía ser detenida de inmediato:

He aquí, pues, que el cuarto Catón ha caído del cielo, con un nuevo tipo de profetismo sin revelación cierta o parecida a otras proféticas, basado en la ciencia o el conocimiento profundo de las Escrituras, no sólo susurrando, sino diseminando novedades blasfemas a éstos a los que pican los oídos sobre la venida del reino de Dios y sobre la primera resurrección. Se trata de una persona nacida entre los judíos, y educada durante varios años en el judaísmo, que parece que todavía no ha vomitado bastante; lo cual al final se nos manifestó con la misma evidencia que a aquellos que lo han conocido mejor, aunque no sólo él mismo, sino también los suyos, hayan ‘disimulado’ hasta ahora sus ‘panes’ y sus ‘aguas’<sup>104</sup> con todo el celo que han podido. Y no le confiere una autoridad mediocre su nombre bárbaro: es llamado Joaquín. Porque no recordamos haber oído de nadie en nuestros días que en el bautismo conservara el nombre que había tenido primero bajo el judaísmo. Concilia los ánimos de muchos con nuestro hábito y se presenta a sí mismo, cuando le hace falta, como monje y abad de la Orden cisterciense<sup>105</sup>.

Aunque los especialistas en la obra y la figura de Gioacchino han rastreado estos supuestos orígenes semitas, no se han encontrado pruebas de ellos excepto estas acusaciones de Godofredo de Auxerre<sup>106</sup>. Antes de que estas acusaciones fueran vertidas contra su persona, Gioacchino ya había manifestado su procedencia gentil en

---

<sup>104</sup> Referencia a Proverbios 9: 17.

<sup>105</sup> Citado en *Ibid.*, p. 242.

<sup>106</sup> Véase DANIEL, “Abbot Joachim of Fiore and the Conversion of Jews”, pp. 6-7; POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 244.

contraposición con los judíos en su *Adversus Iudeos*<sup>107</sup>. Aunque la protección papal, y más tarde imperial, hizo que las palabras envenenadas de este sermón no surtieran el efecto deseado por Godofredo, este ataque es muy sintomático del profundo desprecio (y miedo) que la Iglesia medieval sentía ante todo lo que pudiera oler a judaísmo. Demuestra, además, cómo este tipo de acusaciones eran lanzadas con la intención de truncar carreras eclesiásticas o civiles, vedadas para quien hubiera estado emparentado de alguna forma con esta *raza maldita*<sup>108</sup>.

### ***Visiones de mujer: Hildegard von Bingen***

Sucedió que, en el año 1141 de la Encarnación de Jesucristo Hijo de Dios, cuando cumplía yo cuarenta y dos años y siete meses de edad, del cielo abierto vino a mí una luz de fuego deslumbrante; inundó mi cerebro todo y, cual llama que aviva pero no abrasa, inflamó todo mi corazón y mi pecho, así como el sol calienta las cosas al extender un rayo sobre ellas. Y, de pronto, *gocé del entendimiento de cuanto dicen las Escrituras*: los Salmos, los Evangelios y todos los demás libros católicos del Antiguo y Nuevo Testamento<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Agli Ebrei (Adversus Iudeos)*, p. 167.

<sup>108</sup> “El término maldición...aparece en múltiples comentarios de los autores cristianos —católicos y protestantes— para quienes el pueblo judío, además de ser el pueblo caído y réprobo es, en mayor grado aún, el pueblo maldito, sobre el que pesa una terrible maldición de Cristo”. ISAAC, *Las raíces cristianas del antisemitismo*, p. 142. Según este historiador francés, los temas principales de lo que él denomina “la enseñanza del desprecio” son, principalmente, tres: en primer lugar, la dispersión, o diáspora, de Israel se produciría a raíz del castigo divino por la crucifixión de Jesús; en segundo lugar, el judaísmo se encontraba en una situación degenerada, un legalismo sin alma, en los tiempos de Cristo; y en tercer lugar, los judíos no mataron a un hombre, sino a Dios, siendo, en consecuencia, un pueblo deicida y merecedor de las maldiciones que caigan sobre ellos. *Ibid.*, pp. 25-27.

<sup>109</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias: conoce los caminos*, trad. de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro, Trotta, Madrid, 1999, Prefacio, pp. 15-16.

Así es cómo Hildegard von Bingen (1098-1179), una de las cuatro mujeres que ostentan el título de Doctora de la Iglesia<sup>110</sup>, relata, al comienzo de su libro *Scivias* la forma en que, al igual que Gioacchino de Fiore unas décadas más tarde, recibió el entendimiento completo de las Escrituras por una suerte de inspiración divina. No se trata, además, de un regalo grato ni de una cualidad para su disfrute íntimo o privado. Este don comportaría una misión y así se lo hace saber una voz celestial que le advierte de forma imperativa de lo que está obligada a hacer: “anuncia entonces estas maravillas, tal como has aprendido ahora: escribe y di”<sup>111</sup>.

Gioacchino, por su parte, también recibe en el monasterio de Casamari una “revelación” con los ojos de la mente, y aunque no está obligado a poner por escrito sus súbitos conocimientos sobre los tiempos finales, la carga que para él éstos suponen también le fuerza a hacerlos públicos, a no guardar silencio sobre los mismos. En caso de guardar silencio, el abad de Fiore se sentiría responsable de no haber advertido a la cristiandad de los grandes sucesos que se acercaban:

[S]e per caso tutti tacciono per il fatto che si ritiene la cosa impossibile, quel giorno non ci colga inaspettatamente al pari di tutti gli altri e travolga parimenti i cattivi e i buoni. Tuttavia, quand’anche alcuni non vogliono ascoltare, *non perciò io devo tacere e non dire ciò che ho appreso che deve essere detto*. Anzi, quanto più taluni sono sordi, tanto più io mi sento spinto a gridare ad alta voce, affinché alla fine siano essi ad arrossire, non io<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Este título le fue concedido por Benedicto XVI el 7 de octubre de 2012. Las otras tres son Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Teresa de Lisieux. A Hildegard se la conoce con los apelativos de la “Sabina del Rhin” y “la Profetisa Teutónica”.

<sup>111</sup> Ibid., p. 15.

<sup>112</sup> [Si acaso todos callan por el hecho de que se considera algo imposible, y aquel día no nos coja inesperadamente a la par de todos los demás y revuelva por igual los malos y los buenos. No obstante, aunque algunos no quieran escuchar, no por eso yo debo callar y no decir lo que he aprendido que debe decirse. Es más, cuanto más sordos hay, más me siento yo empujado a gritar en voz alta, de modo que al

Más que hablar, como podemos leer, Gioacchino estaba dispuesto a gritar contra la sordera de las gentes de su tiempo. El abad escribirá así desde la angustia de estar viviendo una época decisiva, en la que se avecinan calamidades<sup>113</sup> que purificarán una fe que él consideraba mancillada por los clérigos. Eran tiempos convulsos, de lucha por la hegemonía en el Occidente europeo entre el Papado y el Imperio germánico, y ambos religiosos clamaban furiosamente por una reforma en profundidad de las instituciones eclesiásticas ante lo que percibían como una decadencia del impulso moral y ejemplarizante de la Iglesia.

Estos pensadores seguían un camino iniciado a finales del siglo XI por el papa Gregorio VII (c. 1020-1085), que pretendía un retorno a los orígenes del cristianismo. Esta pretensión será acompañada de un rebrote de las creencias apocalípticas y de la consecuente aparición del Anticristo<sup>114</sup>. Las obras de Hildegard y de Gioacchino forman parte de este resurgir de los miedos y esperanzas escatológicas que, lejos de tratarse de doctrinas extrañas o marginales, se convirtieron en una de las corrientes principales de la reflexión cristiana entre los siglos XII y XIII<sup>115</sup>.

Otro de los puntos en común más llamativos entre estos dos autores es su condición de fundadores. Ya hemos tratado la fundación del monasterio de San Giovanni in Fiore y de la Orden Florense por parte de Gioacchino, que conllevó su ruptura nada pacífica con la orden cisterciense. Le resultaba insoportable pertenecer a

---

final sean ellos los que se ruboricen, no yo]. GIOACCHINO DA FIORE, “Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti”, f. 135 a-b, traducido al italiano en Francesco D’ELIA, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachiniti tradotti e commentati*, p. 35.

<sup>113</sup> Gioacchino advierte de la necesidad de buscar refugio ante una sucesión de desastres naturales que provocará la ira divina. *Ibid.*, pp. 35-56.

<sup>114</sup> Bernard MCGINN, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Columbia University Press, New York, 1998, pp. 94-95.

<sup>115</sup> Como nos recuerda Daniel, “[a]pocalypticism was mainstream in 1200, not confined to sectarians” [el apocalipticismo era la norma en el 1200, no estaba confinado a sectarios]. E. Randolph DANIEL, “Reformist Apocalypticism and the Friars Minor” (1997), en *Abbot Joaquim of Fiore and Joachimism. Selected articles*, Ashgate, Farham / Burlington, 2011, p. 251.



una orden a la que veía desorientada y vacía del ímpetu espiritual imprescindible ante las conmociones inminentes que presagiaba en sus escritos. La fundación de su monasterio le serviría para, uniendo teoría y praxis, calmar una ansiedad que lo hacía moverse constantemente sin encontrar reposo. Algo que, al parecer, encontró en su “Nueva Nazaret”, en lo que él consideró un nuevo comienzo para los seguidores del Evangelio<sup>116</sup>.

La vida de Hildegard von Bingen presenta rasgos también poco ordinarios. Sorprende, en primer lugar, el hecho de que una mujer se dedicara a la escritura, una actividad reservada en su época al sexo masculino. Su curiosidad y sus habilidades le hicieron, además de escribir tratados de medicina, dedicarse a la composición de obras musicales<sup>117</sup>.

Hildegard había vivido encerrada desde los ocho años en una celda anexa al monasterio masculino de Disibodenberg, perteneciente a la orden benedictina, el mismo lugar donde, ya con cuarenta y dos años, comenzaría la escritura de las visiones proféticas en su obra *Scivias*. La elaboración de este libro se dilató una década hasta 1151. Sin embargo, lo terminaría en otro lugar diferente, en un lugar hecho a su medida. Siete años después de empezar este libro, y no sin la oposición del abad de Disibodenberg, otra visión le ordenará trasladarse a Rupertsberg, muy cerca de la ciudad de Bingen, junto al Rin, para fundar allí un monasterio de monjas benedictinas donde se convertirá en abadesa. Ésta fue la forma de curar un desasosiego interior que se manifestaba en fuertes dolores corporales y la pérdida de la visión exterior. Podemos oír sus palabras en primera persona en la biografía elaborada por Theoderich von Echternach tras la muerte de Hildegard:

---

<sup>116</sup> TRONCARELLI, *Gioachino da Fiore*, p. 29.

<sup>117</sup> Compuso setenta y ocho obras musicales, agrupadas en *Symphonia armonie celestium revelationum* (*Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestes*).

Durante un tiempo no podía ver luz alguna por una niebla que tenía en los ojos, y un peso me oprimía el cuerpo de modo que no podía levantarme y yacía con tremendos dolores. Sufrí esto por no manifestar la visión que me había sido mostrada, acerca de que debía trasladarme del lugar en que había sido consagrada a Dios a otro, junto a mis monjas. Soporté aquello hasta que nombré el lugar en el que ahora estoy, y de inmediato recuperé la visión sintiéndome más ligera<sup>118</sup>.

En su vida y en sus escritos, hallamos a una mujer que se debate entre tormentos interiores muy hondos que expresará en visiones incandescentes, repletas de imágenes de rayos, luces y fuegos, tan poderosas como terroríficas. Se duele de la fragilidad o debilidad de su cuerpo exterior, pero la acepta como una condición necesaria para acceder a los más altos estados de gozo, de unión mística con la divinidad. Hildegard concibe al dolor corporal como la antesala del conocimiento, y el sufrimiento como una apertura a la vida espiritual: “cuando Dios envió al hombre a su Espíritu a través de la profecía, la sabiduría y los milagros, dispuso constantes dolores en su carne, para que el Espíritu Santo pudiera habitar allí”<sup>119</sup>.

Por el contrario, “la carne abate los deseos del alma”<sup>120</sup>. Así, lo carnal, que es la forma con la que la abadesa alemana se refiere a las necesidades del cuerpo, supone un estorbo para sus aspiraciones de elevación mental, que deben soportarse como preludio angustioso de las gracias superiores. El repudio del placer corporal se vive como una muestra de la disciplina de los santos —una especie de soldados de Dios— en una guerra interna que se ha repetido desde el principio de la historia sagrada: “Abel,

---

<sup>118</sup> THEODERICH VON ECHTERNACH, “Vida”, Libro II, Visión segunda, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. de Victoria Cirlot, Siruela, Madrid, 1997, p. 60.

<sup>119</sup> Ibid., Libro II, Visión quinta, p. 71.

<sup>120</sup> Ibidem.

sacrificado en la abundancia del deseo del alma, fue santificado, y, en cambio, Caín, repudiado, pues por el odio la carne ahogó al Espíritu”<sup>121</sup>.

Entre el espíritu y la carne existe una tensión constante, un rechazo inconciliable debido a que el disfrute del alma acarrea la aflicción del cuerpo, y el gozo corporal representa, en cambio, la asfixia de las potencialidades del espíritu: “como el hombre cultiva a veces el deleite de la carne por la sugestión del diablo, a menudo dice: ‘Ay, apesto a inmundos excrementos’. ¿Por qué aflige así el espíritu a la carne? Ello se debe a que el espíritu odia por su propia naturaleza el gusto al pecado”<sup>122</sup>.

Sin embargo, Hildegard acepta esta *guerra interna* como una cuestión de hecho imperturbable, pues no sería más, en su opinión, que la expresión de la naturaleza dualista del ser humano. El desgarró interior no puede recomponerse, no podrán inventarse costuras que vuelvan a tejer lo que ya nació partido en dos, una parte proyectada hacia la eternidad y otra parte aplastada contra el suelo: “ciertamente la naturaleza del alma se orienta a la vida infinita, el cuerpo en cambio abarca la vida caduca y no son unánimes, aunque estén simultáneamente en el hombre, que está dividido en dos”<sup>123</sup>.

La dicotomía fatal entre cuerpo y alma compone un territorio mental marcado por la separación de componentes que, aunque aparentemente complementarios, están condenados al conflicto perenne en el pensamiento de Hildegard. No hay posibilidad de relación pacífica entre cuerpo y alma, como si el primero no fuese capaz de entender las andanzas de la segunda. La parte espiritual se siente no sólo separada, sino también alienada, mientras va acumulando un profundo desprecio por un cuerpo con el que debe

---

<sup>121</sup> Ibid., Libro II, Visión quinta, p. 72.

<sup>122</sup> Ibid., Libro II, Visión quinta, p. 71.

<sup>123</sup> Ibidem.

convivir a la fuerza. El *self* dividido<sup>124</sup> de Hildegard relata las vicisitudes cargadas de ansiedad de un alma (o una mente) aprisionada en dos cárceles superpuestas: el cuerpo y el mundo. Por esta razón, quiere dejar claro a sus lectores que ella “ve” desde el interior, desde el alma y despierta, sin necesidad de los sentidos corporales ni de la letargia: “Veo estas cosas despierta, tanto de día como de noche”<sup>125</sup>.

[...] las visiones que contemplé, nunca las percibí durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, *con los ojos y los oídos del hombre interior*, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios. Cómo sea posible esto, no puede el hombre carnal captarlo<sup>126</sup>.

Puesto que ningún “hombre carnal” puede hacerse cargo de la naturaleza de sus visiones celestiales, Hildegard se dirigirá a quienes ella consideraba modelos de conducta espiritual, para abrirse ante ellos y mitigar su desazón ante fenómenos que superan su entendimiento. Sucesos extraños que no le han llegado de improviso en su edad adulta, sino que han sido una constante a lo largo de su vida: “desde mi infancia, desde los cinco años, hasta el presente he sentido prodigiosamente en mí la fuerza y el misterio de las visiones secretas y admirables, y la siento todavía”<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> “[T]he individual experiences his self as being more or less divorced or detached from his body. *The body is felt more as one object among other objects in the world than as the core of the individual's own being...* Such a divorce of self from body deprives the unembodied self from direct participation in any aspect of the life of the world, which is mediated exclusively through the body's perceptions, feelings and movements (expressions, gestures, words, actions, etc.)”. R. D. LAING, *The Divided Self* (1969), Penguin, London, 1990, p. 69.

<sup>125</sup> “Carta de Hildegard al monje Guibert de Gembloux” (1175), en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, p. 166.

<sup>126</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, Prefacio, p. 16. Énfasis añadido.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

Se trata, sin embargo, de un don, una capacidad misteriosa, que la llena de temor. Posee una fuerza arrebatadora y puede volver a manifestarse en cualquier momento. En una carta dirigida a Bernardo de Claraval, Hildegard le confiesa que “nunca desde la infancia he vivido segura ni una hora...Por amor de Dios, quiero que me consoléis, padre, y estaré segura”<sup>128</sup>. Necesita sentirse confortada por una persona a la que concede autoridad, anhela la protección ante una situación que no es fácil. Está buscando, quizás, una armadura, porque lo que le espera —y para lo que se siente una elegida—, es la lucha sin descanso “en la contienda de Dios”<sup>129</sup>.

Hildegard, no obstante, guarda para sí de una manera muy íntima otra forma de protección. Una forma no sólo de ensalzar la potencia y la espiritualidad que emanaban de su mundo interno, sino también de guarecerse ante la incompreensión de las jerarquías y la rigidez de un entorno persecutorio. Para ello, la abadesa de Bingen recurre a dos espacios recónditos, lejos de la vista y el oído vigilantes: uno será la creación de una lengua desconocida y el otro la composición de cánticos musicales<sup>130</sup>.

De la primera se sabe que esta “ignota lingua” comprendía “un glosario de unos novecientos términos inventados referidos a seres celestiales y terrenales con su propio alfabeto de veintitrés caracteres”<sup>131</sup>. A su vez, esta sorprendente creación lingüística tendría, por una parte, una función de separación con el mundo exterior y, por otra, un objetivo de reforzar los vínculos entre las discípulas de Hildegard. Debió de ser el lenguaje secreto de las iniciadas en el camino místico de su maestra, con la intención de intensificar de este modo el carácter hermético de la vida monástica. Estas palabras desconocidas pretendían tener un origen celestial, fruto de la revelación divina de la que

---

<sup>128</sup> “Carta de Hildegard al abad Bernardo de Clairvaux” (1146-1147), en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, p. 123.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>130</sup> Victoria CIRLOT, “Notas a la *Vida*”, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, pp. 108-109.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 109.

era depositaria la abadesa, y sus árcanos sólo podían ser conocidos en el interior de una congregación que buscaba imitar en la tierra la vida del cielo<sup>132</sup>.

Esta lengua se enlazaba estrechamente con el otro espacio protegido, el de la creación sonora, hasta el punto de que aparecen palabras procedentes de la “ignota lingua” en algunos de los cantos compuestos por Hildegard<sup>133</sup>. También su biógrafo atestigua admirado esta relación entre las armonías musicales y las palabras misteriosas: “¿quién no se admiraría de que hubiera compuesto un canto de dulcísima armonía en maravillosa armonía y hubiera creado letras nunca vistas en una lengua antes inaudita?”<sup>134</sup>.

El propósito que Hildegard tenía en mente a la hora de crear un lenguaje esotérico y musical consistía en un retorno a los orígenes de la humanidad antes de la caída en el pecado. Emprendía así un regreso a la infancia del mundo a través de una búsqueda genética de los sonidos del paraíso y, en concreto, de la voz que Adán compartía con los ángeles: “[a]ntes de la transgresión y cuando aún era inocente, [Adán] tenía la voz en la compañía no pequeña de las voces de los ángeles, que las poseen debido a su naturaleza espiritual”<sup>135</sup>. Sin embargo, las maquinaciones tramposas del demonio provocaron la desaparición de ese don divino: “Adán perdió la semejanza de la voz angélica que tenía en el paraíso, y se durmió en el conocimiento del que estaba dotado antes del pecado, del mismo modo que un hombre, al despertar del sueño, retorna ignorante e inseguro de lo que ha visto en el sueño”<sup>136</sup>.

---

<sup>132</sup> Véase Barbara NEWMAN, “Introduction”, en HILDEGARD OF BINGEN, *Symphonia: a critical edition of the Symphonia armonie celestium revelationum*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1998, p. 18.

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> THEODERICH VON ECHTERNACH, “Vida”, Libro II, I, pp. 53-54.

<sup>135</sup> HILDEGARD VON BINGEN, *Epístola XXIII*. Citada en Victoria CIRLOT, “Notas a Música y Poesía”, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, p. 261.

<sup>136</sup> Ibidem. Esta búsqueda del lenguaje adánico guarda gran afinidad con otras interpretaciones del misticismo judío. Así, basándose en estas elaboraciones cabalísticas, Walter Benjamin especulaba con que “el lenguaje paradisíaco del ser humano tuvo que ser el lenguaje que conoce de un modo perfecto; mientras que, más adelante, todo el conocimiento se diferencia infinitamente en la pluralidad del lenguaje”. Walter BENJAMIN, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en *Obras*,

En la imperecedera añoranza de esa voz infantil se encontrarían los fundamentos de toda música, cuyo fin será siempre la de ensalzar tanto la creación como al Creador: “somos instruidos en lo interior a través de lo exterior...debemos dirigir y dar forma a las alabanzas a nuestro Creador según el material o la cualidad del instrumento corresponda a nuestro ser interior”<sup>137</sup>. Los instrumentos funcionan, así, como signos exteriores de una grandiosa labor de educación en los ámbitos de un mundo interno fascinado ante la omnipotencia.

Para Hildegard, la música constituye el lenguaje más puro del alma, de esa entidad superior que se sirve del cuerpo para llevar a cabo sus elevadas pretensiones: “[e]l cuerpo es el vestido del alma que tiene la voz viva. Por eso es justo que el cuerpo cante con el alma a través de la voz las alabanzas a Dios”<sup>138</sup>. La música resulta transformada en el vehículo privilegiado para armonizar cuerpo y alma en un nuevo ser humano digno de admirar los misterios de la creación<sup>139</sup>.

La armonía y la melodía de las composiciones musicales se conjuran, en el pensamiento de Hildegard, para servir como una especie de sortilegio con el que regresar al paraíso perdido. La conmoción de los afectos y la vibración interna que agita las cuerdas del alma ayudan al ser humano ya caído a rememorar su anterior condición armónica con todo lo creado: “[a]l oír una canción el hombre acostumbra a suspirar y gemir, recordando la naturaleza de la armonía celeste”<sup>140</sup>. Si ya la escucha musical estimula en todo hombre y mujer este fenómeno de vuelta a unos orígenes previos a la pérdida de la inocencia armónica, los profetas, por su parte, conocedores del poder evocador de los sonidos, alientan en sus revelaciones este modo de agradecimiento

---

libro II / vol.1, trad. de Jorge Navarro, Abada Editores, Madrid, 2007, p. 157. Sobre la doctrina benjaminiana del lenguaje, ver Reyes MATE, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin* «Sobre el concepto de historia», Trotta, Madrid, 2006, pp. 226ss.

<sup>137</sup> HILDEGARD VON BINGEN, *Epístola XXIII*. Citada en Victoria CIRLOT, “Notas a Música y Poesía”, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, p. 261.

<sup>138</sup> Ibid., p. 263.

<sup>139</sup> NEWMAN, “Introduction”, p. 19.

<sup>140</sup> HILDEGARD VON BINGEN, *Epístola XXIII*, p. 263.

vertido desde la parte más pura del alma : “[e]l profeta, pensando con mayor sutilidad en la profunda naturaleza del espíritu y sabiendo que el alma es sinfonía (*symphonialis est anima*), incita al salmo, para que demos gracias al Señor con la cítara y salmodiemos con el arpa de diez cuerdas”<sup>141</sup>. De ahí que no haya para Hildegard forma más sublime de adoración al Señor que la de armonizar sonidos para glorificarle: “¡Todo cuanto respire alabe a Yahveh...alabadle con el arpa de la honda devoción y con la cítara de dulce melodía”<sup>142</sup>. La abadesa de Bingen creía que en este mundo roto, marcado por la desobediencia de los primeros padres, la creación musical actuaría como un regalo divino, con el que Dios permite a los “elegidos” un consuelo terreno a la manera de una anticipación de las delicias celestiales:

En verdad Dios inunda las almas de los elegidos con la luz de la verdad y los salva para la primera beatitud...Para que no recordaran sólo el exilio, sino también la divina dulzura y la alabanza en la que se regocijaba el mismo Adán con los ángeles en Dios antes de la caída, y para que fueran impulsados a ello los santos profetas...compusieron no sólo salmos (*psalmos*) y canciones (*cantica*), que eran cantados para encender la devoción de los que los oían, sino diversos instrumentos de música con los que tocar los múltiples sonidos, a fin de que...los oyentes, estimulados y adiestrados por lo exterior (*per exteriora admoniti et exercitati*), fueran perfeccionados en lo interior<sup>143</sup>.

Música y profecía van de la mano en el pensamiento de la abadesa, siendo ambas expresiones de la elección divina, pero también pasadizos por los que el mundo

---

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III, “Decimotercera visión”, p. 505. Véase Salmos 150: 3-6.

<sup>143</sup> HILDEGARD VON BINGEN, *Epístola XXIII*, pp. 261-262.



externo se comunica con el interno y efectúa cambios muy profundos en él. Cronológicamente, no obstante, parece ser que la composición musical ya ocupaba a Hildegard previamente a que Dios la obligara a poner por escrito sus visiones apocalípticas. Todas las canciones escritas con anterioridad a 1151 serían luego incorporadas a libro *Scivias*<sup>144</sup>. De hecho, esta obra se cierra con un conjunto de poemas que, en realidad, debían ser cantados por las monjas de su convento.

Tras el tortuoso viaje por el final de los tiempos, desde un mundo de inmundicia, crueldad y engaños satánicos hasta una Jerusalén celestial en la que no hay lugar para la noche<sup>145</sup>, Hildegard encontrará la paz y la alegría con una visión que no es tal. La abadesa, al final de su periplo visionario, no está viendo nada, como cualquier lector podrá comprobar, sino que está asistiendo extasiada a la audición de un majestuoso coro angelical en los cielos:

*Entonces vi un aire muy luminoso en el que escuché, oh maravilla,  
todas las músicas con todos los misterios que el Señor me había revelado:  
las alabanzas de júbilo de los ciudadanos celestes que gallardamente  
perseveraron en la senda de la verdad; y las lamentaciones de cuantos son  
llamados de nuevo a estos laudes de alegría; y las exhortaciones de las  
virtudes que se alientan entre sí para salvación de los pueblos a los que  
rondan las celadas del Demonio...y aquel son, como voz de muchedumbres,*

---

<sup>144</sup> CIRLOT, “Notas a la Vida”, p. 109.

<sup>145</sup> “Y el sol, la luna y las estrellas eran incontables ornatos que rutilaban en el firmamento con intenso fulgor y belleza, y permanecían fijos, sin el movimiento de sus trayectorias, así que ya no separaban el día y la noche: no hubo más noche, sino día”. HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III, “Decimosegunda visión”, p. 480. Énfasis en el original. Aquí Hildegard parafrasea el final de la revelación de Juan en Patmos: Apocalipsis: 21: 23-25; 22: 5.

*que en armonía cantaban las alabanzas de las ordenes celestes, decía así...<sup>146</sup>.*

No sería demasiado audaz interpretar que con “los ciudadanos celestes que gallardamente perseveraron en la senda de la verdad”, Hildegard se estuviese refiriendo a su propia congregación de monjas. La abadesa no utiliza aquí una mezcla de lenguaje político y religioso por una feliz casualidad. Los escritos apocalípticos eran, en ese tiempo —y probablemente también hoy día<sup>147</sup>— la manera en que se expresaban alegóricamente los problemas sociales o los acontecimientos políticos, trasladados a un esquema de significado, el religioso, cuya validez era plenamente aceptada<sup>148</sup>. El lenguaje de la religión eclipsaba el discurso político en la Baja Edad Media, sin que esto nos deba llevar a pensar que las cuestiones políticas desaparecieron de las inquietudes intelectuales de estos pensadores.

De este modo, pensamos que Hildegard puede estar hablando aquí veladamente de su propia congregación, la cual, debido a sus prácticas heterodoxas, estaba siendo sometida a la persecución vigilante de otros monasterios y autoridades eclesiásticas. Concretamente, se conserva la carta de otra mujer, la abadesa Tengswich von Andernach, quien escribe a Hildegard sobresaltada por lo que han escuchado sus piadosos oídos: “ha llegado hasta nosotras algo insólito acerca de una costumbre

---

<sup>146</sup> Ibid., III, “Decimotercera visión”, p. 487. Énfasis en el original. A esta “visión” introductoria le siguen una serie de canciones a la Virgen María, los profetas, los apóstoles y los mártires de las que el *Scivias* no conserva la notación musical. Véase también NEWMAN, “Introduction”, pp. 7-8.

<sup>147</sup> Esta es la conclusión a la que llegó Norman Cohn en la conclusión de la tercera edición ampliada (1970) de su obra clásica *The Pursuit of the Millenium*. El historiador británico afirmaba que “el antiguo idioma religioso ha sido sustituido por otro secular, lo cual tiende a oscurecer lo que de otro modo sería obvio, pues la verdad pura y simple es que, despojados de su original justificación sobrenatural, el milenarismo revolucionario y el anarquismo místico continúan presentes”. La edición española que hemos citado es la traducción de esta tercera edición. Norman COHN, *En pos del milenio*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 287.

<sup>148</sup> MCGINN, *Visions of the End*, p. 31.

vuestra”<sup>149</sup>. ¿Cuál era esa costumbre que tanto alarmaba a la abadesa de Andernach? Según había escuchado, las “vírgenes” de Bingen “estaban en las iglesias los días de fiesta cantando salmos con los cabellos sueltos”, adornadas con velos blancos de seda, coronas y anillos de oro<sup>150</sup>. Tengswich reprocha además a Hildegard el origen exclusivamente nobiliario y adinerado de sus discípulas<sup>151</sup>. Todo ello debía suponer una ostentación difícil de aceptar por las demás comunidades monásticas femeninas, que seguían tendencias más austeras y liturgias más conservadoras: “semejante innovación en vuestra costumbre, oh venerable esposa de Cristo, supera con mucho nuestra pequeña capacidad de comprensión y nos ha sumido en una perplejidad nada pequeña”<sup>152</sup>.

Hildegard, no obstante, no se amilana ante su interlocutora. Por un lado, defiende con soltura sus novedades litúrgicas recurriendo a citas del Apocalipsis que equiparan a las vírgenes con corderos dispuestos al holocausto, lo que les conferiría una supuesta superioridad en los tiempos finales. Asimismo sostiene la necesaria separación entre clases sociales aduciendo al respecto el carácter diabólico de la mezcla entre inferiores y superiores: “Dios tiene el atento cuidado en toda persona de que el orden menor no ascienda por encima del superior, tal y como hicieron Satanás y el primer hombre, que quisieron volar más alto del lugar en que estaban colocados”<sup>153</sup>.

Deberíamos tener presente que más allá de las fórmulas de subordinación en las que se considera a sí misma “indigna sierva”, “miserable en nombre femenino” o “pobrecita forma”<sup>154</sup>, Hildegard se revela como una mujer orgullosa y decidida a acometer los cambios necesarios para hacer de su misión reformadora un hito que señale el camino a los que vengan después. Por ello emprenderá diversos viajes de

---

<sup>149</sup> “Carta de Tengswich von Andernach a Hildegard (1148-1150)”, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, p. 135.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> “Carta de Hildegard a la congregación de monjas de Andernach (1148-1150)”. *Ibid.*, p. 138.

<sup>154</sup> Ver las Cartas recopiladas en este mismo volumen dirigidas a Bernardo de Clairvaux, al Papa Eugenio III o a Odo de Soissons. *Ibid.*, pp. 123-133.

predicación que le llevaron lejos de las tapias de su monasterio, divulgando sus visiones de los últimos días y exhortando a la penitencia y el arrepentimiento por muchas ciudades y regiones del Imperio germánico. Su creciente fama la llevará a entrevistarse con el emperador Federico Barbarroja en 1154<sup>155</sup>. No es para menos: Hildegard se siente una elegida desde antes aún de su nacimiento, una elegida para fortalecer la fe cristiana ante una situación que ella percibe como decadente. Como ella misma explica, “cuando Dios me infundió en el útero de mi madre el aliento de vida, imprimió esta visión en mi alma. Pues en el año mil cien de la encarnación de Cristo, la doctrina de los apóstoles y la justicia incandescente, que había sido el fundamento de los cristianos y eclesiásticos, empezó a abandonarse y pareció que se iba a derrumbar”<sup>156</sup>.

Para levantar, o más bien reedificar, el edificio de la doctrina cristiana a partir de los escombros, se necesitaba una persona con energías o fuerzas sobrenaturales. Ella siempre sintió, sin embargo, que este ímpetu extraordinario venía desde fuera, y se encauzaba a través de su mente y cuerpo. Se percibía a sí misma como la encargada de llevar a cabo esta aventura descomunal bajo los auspicios de Dios, del único ente todopoderoso. Hildegard se presenta, pues, como una enviada de la omnipotencia, para que, mediante visiones, ésta se explicitara y la comunidad cristiana acatara sus órdenes. Esta presunción nos conducirá a una perspectiva que, pensamos, nos puede ayudar a entender correctamente, desde la teoría política, las visiones de Hildegard.

Otro aspecto destacado en la labor de difusión de las novedades teóricas de la abadesa de Bingen resultó ser el vínculo sólido entre el texto visionario y la imagen complementaria. Una colaboración que se remonta a los inicios de su misión predicadora. En uno de manuscritos más antiguos del *Scivias*, realizado en el monasterio de Rupertsberg y fechado en 1165, es decir, pocos años después de la composición del

---

<sup>155</sup> Barbar a NEWMAN, *Sister of Wisdom*, University of California Press, Berkeley /Los Angeles, 1987, pp. 11-12; Victoria CIRLOT, “Cronología”, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, pp. 28-29;

<sup>156</sup> THEODERICH VON ECHTERNACH, “Vida”, Libro II, II, pp. 55-56.

libro, las *visiones* ya aparecían acompañadas por miniaturas de intenso cromatismo que pretendían ilustrar las palabras del Dios de Hildegard. Estas pinturas fueron ejecutadas por diversos artistas bajo la única dirección de la abadesa<sup>157</sup>. El objetivo de estas pequeñas obras de arte era el de servir de complemento visual a las palabras escritas para que el mensaje llegara de forma inmediata a un público lo más amplio posible. Algo, por otra parte, propio de la Baja Edad Media cristiana, época que puede ser comprendida, en nuestra opinión, a partir de la formación de una *civilización audiovisual*, en la que las ideas y argumentos políticos, sociales y religiosos eran transmitidos mediante dos vehículos privilegiados: la música y la imagen.

Acabamos de tratar las capacidades musicales de Hildegard, cuyas composiciones continúan siendo celebradas en la actualidad. Hemos analizado cómo entre sus armonías y melodías pasaban al oyente tanto su comprensión de la vida religiosa como sus llamamientos a la reforma social y eclesiástica en vísperas de la esperada plenitud de los tiempos. Las miniaturas ilustradas, por su parte, cumplían la misma función propagandística: mostraban gráficamente y de manera impactante personajes, escenas o situaciones que buscaban conmover y, en la mayor parte de los casos, también alarmar a un público mayoritariamente analfabeto. Puesto que la lectura se hallaba restringida prácticamente a los monasterios, cabildos catedralicios y a los funcionarios cortesanos, el modo más plausible de captar la atención y alterar la sensibilidad de la gran masa de campesinos y de la aún pequeña población urbana consistía en la exhibición en los recintos religiosos de estas obras audiovisuales.

Sin embargo, debemos destacar que, en este caso, los escritos en los que Hildegard recoge sus impresiones visuales se ofrecen como testimonios omnipotentes. Y esto tiene hondas implicaciones políticas. La abadesa perseguía dejar en suspenso su

---

<sup>157</sup> Véase Victoria CIRLOT, “Notas a las Miniaturas de las Visiones”, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, p. 231.

juicio humano y trasladar la voluntad de Dios, es decir, su poder ejecutivo, de manera literal. Si atendemos a las peticiones de Hildegard, ella no es la verdadera autora del *Scivias*<sup>158</sup>, sino sólo el mero instrumento por el que el auténtico autor (Dios), transmitiría la solución de los misterios a quienes leyeran o escucharan lo que contienen sus páginas. La monja alemana relata en su *Vida* cómo la voz de la Sabiduría divina le forzó a hacerlo de este modo: “Oye estas palabras y no las digas como si fueran tuyas, sino mías”<sup>159</sup>. Igualmente el Testimonio que abre el *Scivias* contiene un mensaje de Dios mismo a su “sierva” Hildegard. Este comunicado espiritual vale asimismo como declaración que advierte al lector de que lo que va a leer es la obra de lo que podríamos denominar una *médium*, alguien que sólo realiza la tarea de servir como canal de transmisión de otra voluntad omnipotente.

Oh frágil ser humano, ceniza de cenizas y podredumbre de podredumbre: habla y escribe lo que ves y escuchas. Pero al ser tímida para hablar, ingenua para exponer e ignorante para escribir<sup>160</sup>, anuncia y escribe estas visiones, no según las palabras de los hombres, ni según el entendimiento de su fantasía...proclámalas como el discípulo que, habiendo escuchado las palabras del maestro, las comunica con expresión fiel, acorde a lo que este quiso, enseñó y prescribió...y escríbelo, no a tu gusto o al de algún otro ser humano, sino según la voluntad de Aquel que todo lo sabe, todo lo ve y todo lo dispone en los secretos de Sus misterios<sup>161</sup>.

---

<sup>158</sup> Además del *Scivias*, su primera y principal obra, a la que dedicó diez años de su vida, Hildegard von Bingen escribió otras dos obras proféticas antes de su muerte en 1179: el *Liber vitae meritorum* y el *Liber divinorum operum*.

<sup>159</sup> THEODERICH VON ECHTERNACH, “Vida”, Libro II, II, p. 55.

<sup>160</sup> Para la escritura del *Scivias*, Hildegard contó con la colaboración de Volmar, monje de Disibodenberg, y de la monja Richardis von Stade, a los que hace alusión al principio del libro. Victoria CIRLOT, “Prólogo”, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, pp. 18-19.

<sup>161</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, Prefacio, p. 15.

A partir de esta clara admonición, se derivan dos significativas consecuencias para comprender a fondo estas visiones (y audiciones) celestiales. Por un lado, Hildegard renuncia, en parte, a la primera persona como autora de este libro, cediendo la *autoridad* completa de lo que en él se dice a Dios. Abundan, por esta razón, en el *Scivias*, las expresiones como, por ejemplo, “Mi hijo”, “Mi Reino”, “Mis ojos”, “Mi pueblo” o “Mi juicio”, con las que se indica que quien habla no es Hildegard, ni siquiera la Trinidad cristiana, sino una sola de las tres personas que la componen, y más en concreto, Dios Padre. La segunda consecuencia es que las palabras del Autor son inapelables, pues representan el poder absoluto de un acusador transmutado en juez o de un gobernante que hace un uso implacable de sus facultades ejecutivas.

El lector, a quien van dirigidas las órdenes, las explicaciones o las advertencias, debe amoldarse a un papel ambivalente entre la pasividad y la actividad. La pasividad se entiende fácilmente porque el lector o receptor del mensaje sólo está capacitado para acatar sin rechistar los mandatos del Señor. Así pues, ¿a qué actividad nos referimos? A la que ordena el mismo Omnipotente, a la de mantenerse en una vigilia ansiosa ante los cambios imprevistos que en cualquier momento pueden truncar nuestras vidas<sup>162</sup>. Hablamos de una ansiedad de espera retorcidamente mezclada con el amor. La fórmula utilizada y repetida al final de cada una de las visiones de la segunda parte del *Scivias* resume perfectamente qué tipo de actitud se le exige al lector de esta obra:

---

<sup>162</sup> Ejemplos de esta actitud en la que se mezclan la ansiedad y la vigilia constante se encuentran en las cartas que Hildegard escribe a su admirador, el monje Guibert de Gembloux: “Eres de los hijos de Israel, pues miras hacia el monte excelso a través de los ojos de la mente y la ansiedad del cielo”. “Carta de Hildegard al monje Guibert de Gembloux” (1175), en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, p. 169. En otra carta al mismo destinatario, fechada un año más tarde, esa vigilia aparece relacionada con la comprensión de la vida como una guerra permanente: “Una y otra vez encomienda a Dios omnipotente la sinceridad de tu mente con ojos despiertos y no empieces a dormir en la duda, y sé valeroso y amado guerrero de Salomón, al que la victoria estima y corona por el combate cotidiano”. “Carta de Hildegard al monje Guibert de Gembloux” (1176), en *ibid.*, p. 178.

Pero aquel que con ojos vigilantes mire y con oídos afinados escuche, acoja con el beso del amor estas palabras místicas que dimanan de Mí, el Viviente<sup>163</sup>.

### ***La muerte de la noche***

Una vez establecidos los términos de la lectura y la disposición del lector u oyente, ¿cuál es el contenido de las visiones de Hildegard? ¿Qué le muestra el Creador? ¿Cuáles son sus explicaciones y mandatos?

Aclaremos, en primer lugar, que el libro *Scivias* (*Conoce los caminos*) —de la forma imperativa de *scio* y el complemento *vias*<sup>164</sup>— está compuesto por tres partes o conjuntos de visiones. Cada una de las partes puede ser leída de forma independiente, aunque existe un planteamiento que recorre toda la obra. Nos referimos a la idea de un *camino* que se recorre desde el exilio en el mundo —donde nuestros cuerpos y almas han sido desterrados a causa del pecado original—, hasta la Jerusalén celestial que recibirá a los elegidos tras el Juicio Final. Al igual que ocurría con la música de Hildegard, interpretamos que la melodía grandilocuente de la obra es la del regreso triunfal a un origen perdido. A una infancia de la humanidad de la que todos fuimos violentamente expulsados por nuestra desobediencia a las prohibiciones del Creador omnipotente.

Cada parte del *Scivias* está estructurada en una serie de visiones y sus respectivas glosas. El esquema se repite una y otra vez: en primer lugar, se describe la

---

<sup>163</sup> Ibid., II, pp. 110, 116, 135, 146, 187, 250, 264.

<sup>164</sup> “También vi en una visión que el primer libro de mis visiones se llamaría *Scivias*...porque fue revelado a través del camino de luz viviente, y no por doctrina alguna”. “Carta de Hildegard al monje Guibert de Gembloux” (1175), en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, pp. 167-168.



visión, y en segundo lugar, Dios la interpreta *personalmente*. En estas glosas divinas, Hildegard intercala preguntas, pide aclaraciones o realiza invocaciones a la sabiduría del Señor. Las visiones permanecen, además, vigentes en la retina de Hildegard durante el tiempo que dura la glosa, provocando así la impresión audiovisual que, como sostenemos, pretendía la autora, con la intención de dotar de una mayor espectacularidad a la propagación de su ideario.

La primera parte es la que recoge un menor número de visiones, seis en total, que van desde la Creación y el destierro del paraíso hasta la disposición circular y *militar* de los coros angélicos<sup>165</sup>. La segunda, compuesta por siete visiones, se centra principalmente en la doctrina cristiana de la Trinidad y las prerrogativas de la Iglesia, “la Esposa de Mi Hijo”, en palabras del Dios de Hildegard, y “madre virginal de todos los cristianos”<sup>166</sup>.

La tercera parte, la más amplia, comprende trece visiones en un orden ascendente que culmina con la venida del Anticristo y la posterior Salvación (o solución) final. La epopeya de Hildegard concluye, pues, con la *muerte del tiempo*, es decir, con la eliminación de las incontables contingencias terrestres que darán paso a la luz perpetua de las verdades inherentes y eternas. Para que se eleven al cielo los cantos de alegría y celebración en los que consiste la decimotercera y última visión, primero debe desaparecer la noche para siempre. Para Hildegard, seguidora de la tradición apocalíptica cristiana, la noche es objeto de un rechazo fóbico. Ésta siempre alberga resonancias siniestras o tenebrosas, pues se trata, en su concepción, del reinado de lo demoníaco. En los escritos de la abadesa encontramos el anticipo de esa noche

---

<sup>165</sup> Se trataría de nueve “milicias” (Ángeles, Arcángeles, Virtudes, Potestades, Principados, Dominaciones, Tronos, Querubines y Serafines) dispuestas en forma de círculos concéntricos: “[...] Estas [siete] milicias rodeaban a otra dos, como una corona. Los de la primera [Querubines] estaban llenos de ojos y alas todo alrededor...los de la segunda milicia [Serafines] ardían como el fuego, cubiertos de alas, y, en cada una de ellas, igual que en un espejo, mostraban todas las insignes órdenes instituidas en la Iglesia”. HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I, “Sexta visión”, p. 93. Énfasis en el original.

<sup>166</sup> Ibid., II, “Tercera visión”, pp. 118, 122.

artificial y amenazante que encontrará su esplendor en la arquitectura gótica. El día, por el contrario, simboliza en todo momento el fin de los sufrimientos mundanos y la posibilidad de acceder al conocimiento superior de los misterios celestes.

[L]a noche sepulta la luz y el día ahuyenta las tinieblas, trayendo la luz al hombre. Pero ya no será así *cuando muera el tiempo*: entonces habrá sido disipada la sombra de la noche, su lóbrega oscuridad no surgirá ya más; pasado este tránsito, no serán necesarias las lámparas que encienden los hombres para desvanecer las negras sombras, ni el curso del sol señalará el umbral de la noche, tiempo de la calígene; habrá *un día imperecedero*: el Señor de todos alumbrará con Su claridad divina, a la que no oscurece mudanza alguna, a cuantos en el mundo huyeron, por Su gracia, de las tinieblas<sup>167</sup>.

### ***La mujer ciega***

No pretendemos realizar en este trabajo un análisis del contenido íntegro de las *visiones* apocalípticas de Hildegard von Bingen. Tenemos un propósito más limitado. Resaltamos las líneas argumentales de su pensamiento que se mueven paralelas a las ideas de Gioacchino da Fiore. Para ello vamos a circunscribir nuestra investigación desde ahora al particular *Adversus Iudeos* de la abadesa alemana. La comprensión de judaísmo como desviación anacrónica de la marcha lineal y progresiva de la historia merece un tratamiento considerable en el *Scivias*. Así, Hildegard dedica una de las visiones de la Primera Parte a la Sinagoga, imagen que actúa como metáfora solemne de

---

<sup>167</sup> Ibid., III, “Duodécima visión”, p. 486. Énfasis añadido.

la totalidad de las creencias y las prácticas del pueblo judío. Además de estas páginas específicas, a lo largo del libro irán apareciendo continuamente referencias o alusiones al judaísmo, caracterizado como una religión plagada de taras y de vicios que acarrearón el rechazo del Dios que Hildegard escucha en sus visiones.

Para empezar nuestro examen, procederemos según el esquema estructural del *Scivias*, es decir, reproduciremos primero la visión de la Sinagoga a la que seguirá, no la interpretación divina, sino nuestra más humilde glosa:

*Después vi la imagen de una mujer, pálida de la cabeza al ombligo, y negra desde el ombligo a los pies; sus pies estaban llenos de sangre y en torno a ellos flotaba una nube muy blanca y diáfana. No tenía ojos; con los brazos cruzados ocultaba sus manos y se hallaba delante del altar, ante los ojos de Dios, pero no lo tocaba. Y en su corazón estaba Abraham, y en su pecho, Moisés. Y el resto de los profetas en su vientre; cada uno mostraba sus signos y admiraban la belleza de la Iglesia. Esta imagen descollaba, como una torre imponente, como una torre en una ciudad; y rodeaba su cabeza un círculo, semejante a la alborada<sup>168</sup>.*

En la visión de Hildegard se nos describe la figura de una mujer ciega, con un cuerpo mitad pálido y mitad negro, rodeada por un charco de sangre. Lo primero que se nos viene a la cabeza es que nos hallamos ante la imagen de una mujer que acaba de cometer un asesinato. Y, como veremos, no andamos para nada desencaminados con esta primera suposición. El Dios de Hildegard se encargará en la glosa de explicitar el sentido de esta inquietante visión.

---

<sup>168</sup> Ibid., I, “Quinta visión”, p. 87. Énfasis en el original.

Lo primero que debemos saber, según el Omnipotente, es que “esta es la Sinagoga, madre de la Encarnación del Hijo de Dios”<sup>169</sup>. Es decir, quien “previó en las penumbras los secretos del Señor, pero no los manifestó plenamente”<sup>170</sup>. Esta “plena” manifestación de los secretos debía esperar hasta la aparición de la *otra* mujer protagonista de la visión. Nos referimos a la Iglesia, la “Nueva Esposa”, siempre “apoyada en su Amado, el Hijo de Dios”<sup>171</sup> que colmará las expectativas de los *nietos* de la Sinagoga. Unos descendientes que desprecian este mundo, pues su madre les ha enseñado a alejarse de lo terreno y de los deleites carnales. Hablamos, por supuesto, de los verdaderos cristianos, quienes “por amor de lo supremo, pisan los reinos de esta tierra y en pos de los celestes van”<sup>172</sup>.

Al igual que en el *Adversus Iudeos* del abad calabrés, escrito algunas décadas más tarde, el conflicto entre cristianos y judíos aparece de nuevo expresado en los términos de una pelea familiar. En este caso no será el conflicto generacional entre padres e hijos, sino —y aquí quizás se hace notar el toque femenino de la visionaria— entre suegras y nueras<sup>173</sup>.

Mientras Gioacchino acusará a la Sinagoga de esterilidad, Hildegard, en cambio, no lo ve así. Efectivamente, la Sinagoga es, para la abadesa, la Madre de Jesús de Nazaret: Dios y hombre a la vez según la doctrina cristiana, nacido y muerto judío como integrante del pueblo de Israel. Sin embargo, de acuerdo con la interpretación que late en las páginas del *Scivias*, la Madre judía abandona a su Hijo, al tiempo que el Hijo abandona a su Madre. El Hijo, sin embargo, corre a refugiarse en el regazo de la *otra*, es

---

<sup>169</sup> Ibidem.

<sup>170</sup> Ibidem. Hildegard deriva esta imagen de una exégesis del Cantar de los Cantares 8: 5.

<sup>171</sup> Ibid., I, “Quinta visión”, p. 88.

<sup>172</sup> Ibidem.

<sup>173</sup> Sobre la enemistad entre estas dos figuras femeninas, la Iglesia y la Sinagoga, en los textos cristianos medievales como el *Scivias* o los *Cuentos de Canterbury* de Geoffrey Chaucer, véase el interesante trabajo de Christine M. ROSE, “The Jewish Mother-in-Law: Synagoga and the *Man of Law's Tale*”, en Sheila DELANY (ed.), *Chaucer and the Jews: sources, contexts, meanings*, Routledge, London, 2002, pp. 3-23.

decir, de la Esposa, a la que colma de halagos y promesas. De esta unión saldrán los nietos y nietas que, educados en el rechazo a la abuela/suegra, harán todo lo que esté en su mano para reprochar y vilipendiar su antiguo comportamiento de madre malvada, incapaz de dar a los hijos el cariño que necesitaban.

Leído de esta forma, estaríamos, esencialmente, ante una antigua historia de celos y rivalidades femeninas. Las protagonistas del relato serían dos mujeres que pugnan por ser el objeto de amor o deseo de un hombre. Esta contraparte masculina, si bien precipita la historia con su nueva elección de objeto amoroso, no deja de ser, en el fondo, el espectador pasivo de un drama que observa desde las alturas.

La *envidia* recíproca entre la Madre vieja (y abandonada) y la Esposa joven (y predilecta) no tarde en hacer su aparición, y funciona, de hecho, como el auténtico motor del relato. La autora, ejerciendo como portavoz de la omnipotencia, tiene muy claras sus preferencias por la parte de la Esposa. A la Suegra no le queda más que purgar su arrogancia pretérita, mientras contempla los premios y la protección otorgada a la mujer del Hijo. La antigua altivez de una madre abandonista debe pagarse en el largo deambular por el desierto de la desesperación:

Y así, la Sinagoga admiraba a la Iglesia, porque no se supo ella  
guarnecida con las virtudes que en esta preveía: pues ángeles custodios  
montan guardia en torno a la Iglesia para que el Demonio ni la hiera ni la  
destruya, mientras la Sinagoga, desierta del Señor, yace entre cizaña...allí  
donde se eclipsó la Sinagoga, despuntó la Iglesia<sup>174</sup>.

Tras la presentación de estas rencillas familiares, trataremos la parte más escabrosa de la visión de Hildegard. Es ese asunto imperdonable para la abadesa —

---

<sup>174</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I, “Quinta visión”, pp. 88-89.

quien, por otra parte, sólo realiza la labor de representar el arraigado antisemitismo cristiano— que mancha de sangre los pies de la Sinagoga. Hemos leído cómo esta figura viste su mitad inferior de negro, en señal de luto, pero ahora sabemos que lo hace porque “se mancilló al prevaricar contra la Ley y al quebrantar la Alianza de sus padres”<sup>175</sup>. Esto empujó a la Sinagoga hacia la corrupción, la arrojó a un pozo de insania, que acabó con el asesinato del tan esperado Mesías: “llegado su ocaso, *dio muerte al Profeta de profetas* y, entonces, abatida ella misma, se derrumbó”<sup>176</sup>. Hildegard vuelve a proyectar en el *Scivias* la sombra del “deicidio” —como ya hemos visto en el tratado de Gioacchino da Fiore— sobre todo el pueblo de Israel<sup>177</sup>. A partir de esta tremenda acusación, se desvela el misterio sangriento de la imagen que aparece en la visión, al tiempo que la degradación de la Sinagoga da un paso irreversible: de suegra malvada, la Sinagoga pasa a ser considerada como una madre asesina, movida, quizás, por esa envidia a la que hemos aludido.

Sorprendentemente, la ejecución de Jesucristo, y el consecuente ocaso del judaísmo, cumplen la función de fortalecer la “verdad” cristiana. La muerte actuaría aquí complemento imprescindible de la propagación del cristianismo, arrumbando lo viejo (la Sinagoga) y entronizando lo nuevo (la Iglesia): “en este ocaso, surgió en los corazones de los creyentes una fe luminosa y profunda...tras la muerte del Hijo de Dios, la enseñanza apostólica se difundió por toda la haz de la tierra”<sup>178</sup>.

---

<sup>175</sup> Ibid., I, “Quinta visión”, p. 88.

<sup>176</sup> Ibid., I, “Quinta visión”, p. 89.

<sup>177</sup> La acusación al conjunto del pueblo judío de ser un pueblo deicida se convirtió en una constante en la historia del cristianismo desde sus inicios. Aunque su eclosión tuvo lugar, especialmente, a partir del siglo IV e.c., cuando el cristianismo pasó a ser, con el emperador Constantino, la religión oficial del Imperio Romano. Padres de la Iglesia como Eusebio, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo o Agustín de Hipona acusaron reiteradamente al judaísmo de incitar y ejecutar el asesinato de Cristo. ISAAC, *Las raíces cristianas del antisemitismo*, pp. 96-97. Esta acusación se mantuvo, a partir del siglo XVI, con los reformadores protestantes, quienes, en este caso, no divergían de la tradición católica. Para las consecuencias del antisemitismo de Martín Lutero en Alemania, ver Raul HILBERG, *La destrucción de los judíos europeos*, Akal, Madrid, 2005, pp. 25ss.

<sup>178</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I, “Quinta visión”, p. 89.

Recordemos, además, que la figura vista por Hildegard “no tenía ojos”. Aparece de esta manera, también como en el caso de Gioacchino, el tema recurrente de la “ceguera” de la Sinagoga: quien “no contempló la luz verdadera, al despreciar al Hijo Único de Dios, por lo que sumió las obras de la justicia bajo el tedio de la *indolencia* y, sin librarse de su ofuscación, con *abandono* las arrumbó, como si no existieran”<sup>179</sup>. Tenemos así el retrato completo de un papel femenino que reúne los rasgos con los que aterrorizar a los creyentes cristianos, con los que exacerbar ese odio teñido de un miedo ancestral a una mala madre: ciega ante los cuidados que necesita el infante, indolente y abandonista. Una madre que no da leche nutricia, sino tinta negra con la que intoxicar a sus descendientes<sup>180</sup>.

Esta descripción de una Sinagoga ciega, que la hace refractaria a seguir el bien y la empuja irremediabilmente a la corrupción y a la traición a sus orígenes, guarda una relación muy estrecha con la forma en la que Hildegard concibe el conocimiento. Para ella, la auténtica ciencia es de naturaleza exclusivamente visual; por lo tanto, alguien incapaz de captar la luz está asimismo incapacitado para albergar o producir algo digno de ser conocido. Los demás sentidos corporales quedan desactivados o inutilizados en la prosecución de la tarea científica: “La ciencia especulativa resplandece radiante *como la luz del día*...es el luminoso rayo de la mente humana cuando reflexiona con cautela...esta diáfana sabiduría...brilla como la luz del día, pues su claridad dimana de la esplendorosa obra que Dios realiza bondadosamente en los hombres”<sup>181</sup>.

El ciego, al no ver, no tiene ninguna posibilidad de acceder a ninguna verdad, sino que permanece para siempre en el confuso mundo de la oscuridad. Hildegard, de

---

<sup>179</sup> Ibidem. Énfasis añadido.

<sup>180</sup> Estos miedos persecutorios infantiles persisten con fuerza en el mundo interno de los adultos, instigando ansiedad, desprecio y odio hacia personas que deberían ser consideradas como benefactoras o protectoras. “Esta sensación de que la madre es omnipotente y de que a ella le toca impedir todo dolor y todo mal provenientes de fuentes internas, también se encuentra en el análisis de adultos”. Melanie KLEIN, *Envidia y gratitud*, Aguilar, Buenos Aires, 2008, p. 228.

<sup>181</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III, “Segunda visión”, pp. 287-288. Énfasis en el original.

hecho, usa la analogía del reflejo en un *espejo* como el método apropiado para recoger los destellos de lo divino, esas chispas luminosas que caracterizan lo verdadero en contraposición con las sombras de la falsedad. El reflejo especular no se oye, ni se toca, ni se huele, ni se degusta, sólo se puede ver. Además, únicamente la percepción visual abriría las puertas de la racionalidad y, como consecuencia, de la salvación eterna:

*Esta ciencia es especulativa porque es como un espejo: igual que el hombre mira su rostro en el espejo y advierte si en él hay belleza o defecto, contempla la obra realizada en esta ciencia y considera interiormente lo bueno y lo malo que hay en ella. Esta reflexión radica en el sentido de la razón que Dios inspiró en el hombre cuando sopló en su rostro el aliento de la vida, el alma. Sí, el vivir de las bestias es incompleto: le falta la razón; pero el alma del hombre es plena y vivirá en la eternidad porque es racional<sup>182</sup>.*

Continuemos, pues, con la interpretación de la visión de Hildegard. “Y en su corazón estaba Abraham, y en su pecho, Moisés. Y el resto de los profetas, en su vientre; cada uno mostraba sus signos y admiraban la belleza de la Iglesia”. Ha llegado el turno de los profetas del judaísmo. Hildegard los ve como pertenecientes a la Sinagoga, habitando en partes de su cuerpo, y dispuestos, además, en un orden jerárquico: encontramos a Abraham y Moisés en las partes más nobles, el corazón y el pecho, mientras que “el resto” se amontonan todos indiferenciados en el vientre. El

---

<sup>182</sup> Ibid., III, “Segunda visión”, p. 288. En otra parte dirá que la ciencia es el “ojo interior” de los cristianos. Ibid., II, “Tercera visión”, p. 131. Para otro ejemplo de la metáfora del espejo, ver “Carta de Hildegard al monje Guibert de Gembloux” (1175), en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, p. 164.



primero “porque fue el inicio de la circuncisión en la Sinagoga”, y el segundo “porque trajo la Ley divina a la entraña de los hombres”<sup>183</sup>.

Sólo estos dos profetas son llamados por su nombre, posiblemente con el propósito de diferenciarlos de los demás. Abraham y Moisés fueron los encargados de establecer la Antigua Alianza entre el pueblo judío y su deidad, reconociendo a Yahveh como Dios único, es decir, localizando la omnipotencia en un solo espacio más allá del cosmos humano. Al resto de los profetas les tocaba desempeñar otra labor, la de ser “atalayadores de los preceptos divinos”<sup>184</sup>, es decir, la de mantenerse alerta en una torre de vigilancia oteando en la lejanía para poder dar aviso de los designios del Señor. No nos debería extrañar que, dada la importancia que Hildegard otorga a la agudeza visual, los profetas aparezcan caracterizados como vigilantes, sin rastro de ningún elemento letárgico que los ayude en su receptividad.

Los profetas de Israel, a pesar de sus diferencias jerárquicas, sí muestran un aspecto común en la visión de la abadesa de Bingen. Todos, sin distinción, quieren huir de la mala madre y acercarse a la nueva favorita, la Iglesia, “porque manifestaron las maravillas de sus profecías con señales prodigiosas y, llenos de admiración, aguardaron la desbordante belleza de la Nueva Esposa”<sup>185</sup>.

### ***La Sinagoga de Satanás***

Esta ansia de huida, de fuga precipitada en busca de un nuevo hogar es el desenlace más plausible tras la consumación de un hecho sin vuelta atrás: “el Antiguo Testamento se

---

<sup>183</sup> Ibid., I, “Quinta visión”, p. 89.

<sup>184</sup> Ibidem.

<sup>185</sup> Ibidem.

ha retirado, y la verdad del Evangelio permanece”<sup>186</sup>. La necesidad de hallar un nuevo refugio ante el cambio de las circunstancias —esto es, de la elección omnipotente—, se hace urgente y perentoria. La imagen visionaria de Hildegard describe, además, que la cabeza de la Sinagoga aparece rodeada por un círculo, “semejante a la alborada”. Como explica en la glosa, esto hace referencia a los primeros tiempos en los que los judíos fueron objeto del favor divino. Pero este tiempo ha pasado, “la alborada se desvanece, y el fulgor del sol perdura”<sup>187</sup>. Estaríamos viviendo el esplendor de un nuevo pueblo, sustituto de la “impiedad” de Israel<sup>188</sup>. Hildegard volverá a echar mano de su obsesión dualista entre cuerpo y alma para esclarecer en qué consiste este perfeccionamiento progresivo de la historia:

[ L]o que los antiguos observaban, en cumplimiento de la Ley, según la carne, el nuevo pueblo lo realiza, en el Nuevo Testimonio, según el espíritu: lo que aquellos mostraban en la carne, estos lo llevan a cabo en el espíritu. Porque la circuncisión no ha desaparecido, sino que ha sido trasladada al bautismo: así como aquellos eran marcados en un miembro, estos lo son, ahora, en todos sus miembros<sup>189</sup>. Por tanto, no perecieron los antiguos preceptos, antes bien, han sido transferidos a un mejor estado<sup>190</sup>.

La función dramática prosigue con el soliloquio del Hijo, Jesucristo, quien reprocha a la vieja Madre su caída en la idolatría y su comportamiento errático: “oh, Sinagoga, cuando errabas por sendas de iniquidad, mancillándote con Baal y otros

---

<sup>186</sup> Ibid., I, “Quinta visión”, p. 90.

<sup>187</sup> Ibidem.

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> Argumentación de cuño paulino, ver Romanos, 2: 26-29; 6: 3-4.

<sup>190</sup> Ibidem.

semejantes, y quebrabas las costumbres de la Ley con la infamia de tu conducta, y desnuda yacías en tus culpas”<sup>191</sup>.

Sin embargo, este es sólo el principio de una larga lista de recriminaciones. Hildegard pone en boca de Jesús —es decir, de una de las tres caras de la omnipotencia cristiana—, muchos de los rasgos que provocaron un odio profundo a los judíos en la Europa gótica. Un conjunto de acusaciones que convirtió a esta comunidad religiosa en la diana preferida de la discriminación y las persecuciones en los territorios cristianos. La fuerza de esta crítica aumenta enormemente al ser Cristo en persona quien censura a la Sinagoga por su desprecio por las antiguas reglas o su renuencia a aceptar la fidelidad conyugal, para acabar echándole en cara el abandono al que fue sometido (y que acabaría en su asesinato) y, acto seguido, la más vil de las traiciones: su concubinato con el mismísimo Demonio.

Yo, el Hijo del Altísimo, por voluntad de Mi Padre extendí Mi Encarnación, oh Sinagoga, sobre ti: por tu salud te despojé de los pecados que en tus muchos olvidos cometiste... te revelé los caminos de Mi alianza para salud tuya, cuando te abrí la fe verdadera por la enseñanza apostólica a fin de que observaras Mis preceptos *como la mujer se subyuga a la potestad del marido*. Te quité la dureza de la Ley exterior; te di, en cambio, la dulzura de la doctrina espiritual; y todos los misterios Míos, Yo mismo te los mostré en la enseñanza del espíritu. Pero tú *Me abandonaste*, a Mí, el Justo, y *al Demonio te uniste*<sup>192</sup>.

En realidad, aquí Hildegard no está innovando en sus imprecaciones al conjunto del pueblo judío. Más bien está rescatando el antiguo tema apocalíptico de la *Sinagoga*

---

<sup>191</sup> Ibidem .

<sup>192</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I, “Quinta visión”, p. 90. Énfasis añadido.

*de Satanás*, esto es, del judaísmo como fermento de lo demoníaco y de la falsedad: un verdadero epicentro de las tinieblas. Este argumento se remonta a los inicios del cristianismo, encontrando su primera exposición en el Apocalipsis de Juan, cuando, en su admonición al Ángel de la Iglesia de Esmirna, el profeta escribe: “Conozco tu tribulación y tu pobreza —aunque eres rico— y las calumnias de los que se llaman judíos sin serlo y son en realidad una sinagoga de Satanás”<sup>193</sup>.

Observamos, además, que en el *Scivias*, el judaísmo también aparece como la cuna de la maldición que precede al fin de los tiempos, como hogar del Hijo de la Perdición, es decir, del Anticristo. La inclinación por los placeres carnales y las riquezas materiales, o la insistencia en que las gentes “se convenzan de que no les hace ninguna falta mortificar ni castigar sus cuerpos”<sup>194</sup> son vistas como signos de los seguidores de este Príncipe de la Oscuridad que debe reinar antes del Juicio Final. Pero existe otra señal que Hildegard percibe en sus visiones como propia de los seguidores de este líder diabólico: el Anticristo “les mandará observar la circuncisión y el judaísmo”<sup>195</sup>. Ya hemos tratado anteriormente cómo, en el *Adversus Iudeos* de Gioacchino da Fiore, se lanza contra los judíos la misma acusación: el pueblo elegido se transformará en el pueblo satánico por antonomasia. El cumplimiento de los rituales contenidos en la Ley hebrea pasará, de este modo, a servir como prueba del delito<sup>196</sup>. El Anticristo funciona en la simbología medieval como la figura invertida de Jesucristo:

---

<sup>193</sup> Apocalipsis 2: 9. Juan está haciendo referencia a la creencia de que tras la venida de Cristo el verdadero Israel es la Iglesia cristiana.

<sup>194</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III, “Undécima visión”, p. 471.

<sup>195</sup> Ibidem.

<sup>196</sup> Para un ejemplo temprano (siglo II e.c.) de la creencia en el Anticristo como judío y nacido de la tribu de Dan, ver San IRENEO DE LYON, *Contra los herejes*, trad. de Carlos Ignacio González, Conferencia del Episcopado Mexicano, México D.F., 2000, Libro V, col. 1205. Según este perseguidor de las doctrinas gnósticas, el Anticristo “es el juez inicuo de quien el Señor afirmó que ‘no temía a Dios ni respetaba a los hombres’ (Lc 18,2), al cual acudió aquella viuda que se había olvidado de Dios, es decir la Jerusalén terrestre, para reclamar venganza de su enemigo. Esto es lo que el Anticristo hará cuando reine: trasladará su reino a Jerusalén y se asentará en el templo de Dios”: Ibid., Libro V, col. 1191 (Esta obra ha sido consultada en formato digital en: [http://www.mercaba.org/TESORO/IRENEO/00\\_Sumario.htm](http://www.mercaba.org/TESORO/IRENEO/00_Sumario.htm), última consulta: 5/5/2015).

como él, nacerá entre judíos, pero en lugar de traer la salvación, vendrá a liderar el camino de la perdición de la humanidad.

Sin embargo, la traición del pueblo de Israel no quedará sin castigo. De hecho, acabarán en el exilio, dispersos por el mundo y sometidos a poderes extranjeros. La visión de Hildegard también ilustra con poderosas imágenes la manifestación de la implacable cólera de Dios contra sus antiguos elegidos: “el Hijo de Dios, plena Su fortaleza, derribó la Sinagoga y desheredó a sus hijos, a los que la ira divina aplastó valiéndose de paganos ignorantes de Dios”<sup>197</sup>.

Norman Cohn sostiene que la Iglesia católica había estado preparando durante siglos el terreno para que se expandiera esta fobia antisemita. Así, “durante generaciones los laicos se habían acostumbrado a oír cómo los judíos eran condenados duramente desde el púlpito: perversos, de dura cerviz e ingratos porque se habían negado a admitir la divinidad de Cristo, portadores también del monstruoso pecado hereditario de la muerte de Cristo”<sup>198</sup>. La rivalidad religiosa entre Iglesia y Sinagoga, así como la recuperación de la tradición escatológica que acompañó el cambio de milenio, jugaron un papel determinante en esta progresiva demonización del judío. Mientras que el Islam constituía el enemigo exterior, situado al otro lado de las fronteras territoriales, contra el que se luchaba militarmente, la Sinagoga, en cambio, fue considerada el aún más peligroso *enemigo interior*. El cristiano trataba con el judío en las calles y las plazas de las mismas ciudades europeas y con él acordaba negocios; además, en España, incluso ejercieron de médicos y altos funcionarios en las cortes de los reyes cristianos: “la historia de cada día —no la de las grandes ocasiones bélicas—

---

<sup>197</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I, “Quinta visión”, p. 91.

<sup>198</sup> COHN, *En pos del milenio*, p. 76.

venía a ser como el producto de la inferioridad racial del judío multiplicada por la incapacidad técnica del cristiano”<sup>199</sup>.

Los hebreos aparecerían paulatinamente, pero cada vez con más fuerza desde el siglo XII, como sirvientes del Demonio, y a éste se le temía asimismo por ser el “padre de los judíos”<sup>200</sup>. Establecer barreras, basadas en diferencias pretendidamente infranqueables, entre los dos pueblos, el cristiano y el judío, se convirtió en una prioridad para los intelectuales eclesiásticos. Y así podemos también interpretar los ataques de Hildegard a la Sinagoga.

Las diferencias más evidentes entre dos colectividades humanas son las de naturaleza física. Y los hombres judíos conservaban una marca corporal indeleble por una ancestral tradición religiosa, señal asimismo de la alianza establecida entre Yahveh y el pueblo de Abraham. Hablamos, por supuesto, de la circuncisión ritual. Una práctica abolida por el Dios de Hildegard: “a los varones de la estirpe de Abraham les prescribí la circuncisión de un solo miembro; pero, a través de Mi Hijo, he ordenado a los varones y mujeres del pueblo todo la circuncisión de todos sus miembros”<sup>201</sup>. No se trata, sin embargo, de dejar marcado externamente el cuerpo completo de los cristianos; sino de una circuncisión invisible, el bautismo, dirigido a marcar para siempre el interior de las personas: “la circuncisión bautismal surgió en el bautismo de Mi Hijo y

---

<sup>199</sup> CASTRO, *España en su historia*, p. 483. Debido al extenso analfabetismo de los cristianos laicos, “la medicina fue uno de los menesteres más practicados por los judíos cultos, y más descuidados por los españoles cristianos. Rara vez encontramos médicos de la casa real que no sean judíos... reyes, ricos hombres y eclesiásticos confiaban a los judíos el cuidado de sus dolencias...hubieron de entregarles también la recaudación de las rentas públicas, junto con el arriendo y explotación de otras importantes fuentes de riqueza...la raza políticamente inferior ejercitaba funciones esenciales para la vida colectiva...como médicos y administradores”. Ibid., pp. 478-479, 483.

<sup>200</sup> COHN, *En pos del milenio*, p. 77. Aunque a menudo se ha creído que la aversión a los judíos se debía principalmente a su función de prestamistas o usureros, ese historiador británico afirma que existe, en realidad, poca relación entre ambos hechos: “la concepción del judío demoníaco existía ya antes de la realidad del judío prestamista”. Ibid., p. 78.

<sup>201</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II, p. 131.

perdurará hasta el último día: después, su santidad permanecerá eternamente y sin fin”<sup>202</sup>.

Era necesario dejar atrás las viejas prácticas rituales sancionadas por la Torá. Estas sólo servían para dotar de apariencia externa el cumplimiento de las reglas, como unos vestidos deteriorados, inservibles, incapaces de cubrir las vergüenzas. El esfuerzo ahora va encaminado a reforzar la obediencia en el mundo interno de los individuos. Éstos deben quitarse de encima las túnicas de los rabinos y fundirse con la omnipotencia: “Me desnudo del Antiguo Testamento y me revisto del noble Hijo de Dios con su justicia en la santidad y la verdad. Pues en el bien me he renovado y de los vicios me despojo”<sup>203</sup>.

Los judíos se obstinan en seguir respetando sus preceptos religiosos y esperando al Mesías, procurando mantener en pie el muro de la antigua alianza. Pero se trata de un dique inútil, piensa Hildegard, ya que será derribado por la nueva promesa de salvación. De esta forma, “*la Divinidad abatió la arrogancia enaltecida del pueblo judío*, que con gran soberbia, volaba, las alas de sus mentes remontando alturas, confiando en su justicia y no en la de Dios, como los fariseos...pero el justo juicio de Dios los segó por la rebeldía de sus costumbres y en su presunción cayeron”<sup>204</sup>. La *superbia* del pueblo de Israel ha llegado a su fin, y ha sido el Dios de Hildegard quien los ha condenado a someterse a las nuevas circunstancias. Lo viejo venía preñado de lo nuevo, y el retoño ya está entre nosotros en todo su esplendor:

El Antiguo Testamento perduró hasta el Nuevo, y de su semilla  
germinaron los preceptos de la ley del Nuevo Testamento, superiores a  
cuantos habían nacido primero en aquel; y así, de lo menor floreció lo

---

<sup>202</sup> Ibidem.

<sup>203</sup> Ibid., III, “Sexta visión”, p. 351.

<sup>204</sup> Ibid., III, “Séptima visión”, pp. 373-374. Énfasis añadido.

mayor: de la doctrina menor de los antiguos preceptos nació la doctrina mayor y más amplia de los nuevos. Porque el Antiguo Testamento era sólo el primer fundamento, sobre el cual se edificó la sabiduría más profunda de toda la doctrina revelada en la Encarnación del Hijo de Dios<sup>205</sup>.

A pesar de sus novedades estilísticas o de su arrojo como fundadora, la abadesa alemana respeta siempre la doctrina cristiana tradicional. Este conservadurismo teórico también se expresa en la forma como concluye su visión de la Sinagoga. La esencia de la profecía de Pablo sobre la conversión de los judíos en el final de los tiempos se repite escrupulosamente en su *Scivias*. Así, el judaísmo está condenado a perecer como, tarde o temprano, caduca todo lo que es de carne mortal. Su única perspectiva futura es pasar a formar parte de la única visión del mundo verdadera.

Tras la derrota del Anticristo, “en la plenitud de los tiempos”, la Sinagoga, esa Madre malvada, que abandonó y asesinó a su Hijo, podrá alcanzar la redención, “se alejará de los errores de su impiedad y regresará a la luz de la verdad”<sup>206</sup>. En definitiva, ese, y no otro, es el cometido que justifica la existencia del pueblo judío en este universo mental. Incluso el deicidio del que continuamente se le acusa no es más que la condición *sine qua non* para el nacimiento del cristianismo. Para Hildegard, los que se mantienen perversamente en esta antigua fe se agarran con determinación suicida a una promesa incompleta, anclados en la mundanidad y resistiéndose a un porvenir que, de todas formas, los acabará arrastrando. No podrán resistirse al designio omnipotente del Dios de Hildegard:

[C]onviene que lo carnal precede a lo espiritual, igual que también el siervo anuncia la venida del señor y no es el señor quien se anticipa

---

<sup>205</sup> Ibid., III, “Sexta visión”, p. 352.

<sup>206</sup> Ibid., I, “Quinta visión”, p. 91.



sirviéndole. Así, la Sinagoga fue delante, como sombra de lo venidero, y la Iglesia siguió, en la luz de la verdad<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> Ibidem.



## CAPÍTULO 5

### LA EDAD DEL ESPÍRITU

La consideración filosófica no tiene otro designio que  
eliminar lo contingente.

Hegel

#### *El intérprete del Apocalipsis*

Si hay algún escrito que centre la mayor parte del trabajo interpretativo de Gioacchino da Fiore, ése es el *Apocalipsis* de Juan. A la explicación de sus figuras, símbolos, números y espectaculares visiones del fin de los tiempos, dedicó el abad de Fiore gran parte de las dos últimas décadas de su vida, los años más fructíferos de su producción escrita<sup>1</sup>. Detrás de este gran esfuerzo estaba el convencimiento íntimo de que su época estaba cerca de ese final, o al menos, que en ella se inauguraría la última etapa, y la más perfecta, de la cristiandad sobre esta tierra.

Sin embargo, y éste es un punto a tener en cuenta, Gioacchino no se sentía un profeta. Él no tiene visiones, al modo de Hildegard von Bingen, que le muestran las verdades últimas de la fe y del destino del hombre y de la Iglesia, ni escribe como ella al estilo de una médium que ejerce como portavoz del Omnipotente<sup>2</sup>. Su labor parece más modesta. A aquellos que lo llamaban profeta, él no tenía reparos en desmentirlos: “non voglio sembrare quel che non sono, inventando qualcosa che scaturisca da una mia

---

<sup>1</sup> Gian Luca POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis: vida de Joaquín de Fiore*, trad. de David Guixeras, Trotta, Madrid, 2010 pp. 305-306.

<sup>2</sup> Sobre la diferencia entre las atribuciones de Hildegard como profetisa y de Gioacchino como teólogo e intérprete de las escrituras, ver Ibid., p. 72.

presunzione...fin dalla mia gioventù sono un agricoltore”<sup>3</sup>. Sabemos que aquí rebaja exageradamente su condición, porque cuando escribe estas líneas ya es fundador de una orden y de una abadía, además de ser conocido por sus andanzas y escritos tanto en la corte imperial como en la sede pontificia. Sin embargo, sí parece cierto que no le gusta presumir de infalibilidad en sus interpretaciones, por eso mantiene que sus trabajos pueden contener errores que deberían ser subsanados por sus superiores<sup>4</sup>. Este es el motivo por el que, al final de su vida, confía sus obras a la supervisión de la Santa Sede, encargada de velar por la pureza de la doctrina cristiana<sup>5</sup>, como ya hemos expuesto al tratar de la biografía del abad.

Para analizar los que consideramos que son los puntos más relevantes de la interpretación que hace Gioacchino del último libro de la Biblia cristiana, tomaremos como base su *Enchiridion super Apocalypsim*<sup>6</sup>, a lo que añadiremos, cuando sea necesario, referencias o extractos de otras obras del abad que aclaren el sentido de nuestra argumentación. El *Enchiridion* es un “manual” escrito en los últimos años de la

---

<sup>3</sup> [no quiero parecer lo que no soy, inventando algo que sale de mi presunción...desde mi juventud soy un agricultor]. GIOACCHINO DA FIORE, “Expositio in Apocalypsim”, ff. 175b, en Francesco D’ELIA, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachimiti tradotti e commentati*, Rubbetino Editore, Soveria Mannelli, 1991, p. 41.

<sup>4</sup> “[S]e in questa stessa opera o in altri miei opuscoli ho commesso qualche errore da uomo qual sono — quantunque non ne abbia consapevolezza, tuttavia non lo nego e non cerco scusanti—, Colui que impersona la bontà sia indulgente con la sua clemenza conoscendo la mia umiltà. Se c’è chi piamente vorrà correggermi finché continuo a vivere, io sono pronto ad accogliere la correzione” [Si en esta misma obra o en otro de mis opúsculos he cometido algún error como hombre que soy —aunque no sea consciente de ello, no obstante no lo niego y no busco excusas—, Aquel que personifica la bondad sea indulgente con su clemencia conociendo mi humildad]. GIOACCHINO DA FIORE, “Expositio in Apocalypsim”, 223d-224b, en *ibid.*, p. 43.

<sup>5</sup> “Se poi un’imminente chiamata del Signore mo sottrarrà a questa vita, la Chiesa romana, alla quale è stato affidato il compito del magisterio universale e per incarico e autorizzazione della quale ho scritto queste pagine, ordini che siano presentate al suo Vertice perché conferisca autorità agli argomenti che ne sono degni, e se individua alcune dottrine censurabili, si compiaccia, lo supplico, di emendarle” [Si más tarde una llamada inminente me sustraerá de esta vida, la Iglesia romana, a la que ha sido confiada el magisterio universal y por encargo y autorización de la cual he escrito estas páginas, ordena que sean presentadas a su Vértice para que confiera autoridad a los argumentos que sean dignos, y si individua algunas doctrinas censurables, se complazca, lo suplico, de enmendarlas]. *Ibidem*.

<sup>6</sup> Hemos trabajado con la edición italiana de esta obra: GIOACCHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, trad. de Andrea Tagliapietra, Feltrinelli, Milano, 2008.

vida del abad<sup>7</sup>, pensado para servir de síntesis de sus argumentos sobre la importancia decisiva de esta obra. Al tratarse de un manual, este opúsculo pretendía llegar a un público más amplio y menos erudito que el que leería su *Expositio in Apocalypsim*, un extenso comentario en el que trabajó durante veinte años y cuya redacción se prolongó hasta casi el final de su vida<sup>8</sup>. El objetivo que perseguía Gioacchino era el de elaborar un compendio que, aunque de pequeña extensión, encerrara en sus páginas “il contenutto di tutto il libro” del *Apocalipsis*<sup>9</sup>. El abad consideraba que este formato era el más apropiado debido a la situación de angustia en la que enmarcaba su época. Al inicio de este manual de urgencia Gioacchino ya nos avisa con temor “che i piaceri del mondo siano venuti a meno, che le tribulazione siano imminenti, che il Regno dei Celi sia alle porte, ritengo di poterlo provare”<sup>10</sup>.

El hecho de que la teología de Gioacchino da Fiore se base fundamentalmente en el *Apocalipsis* de Juan demuestra, en sí mismo, un acto de valentía por lo que supone de rechazo del marco intelectual hegemónico en la Iglesia medieval. *De civitate Dei* (*La ciudad de Dios*) de Agustín de Hipona (354 – 430 e.c.) había fijado las bases para la comprensión de las relaciones entre la sociedad política y la fe cristiana durante toda la Edad Media europea. Y una de estas bases era la postergación de las esperanzas milenaristas recogidas en el *Apocalipsis*, “fábulas ridículas”, según este Padre de la

---

<sup>7</sup> No está clara la fecha exacta de composición de este tratado. Mientras Andrea Tagliapietra indica que pudo ser escrito entre los años 1183 y 1185, coincidiendo con la estancia de Gioacchino en la abadía de Casamari, otro experto, Gian Luca Potestà sitúa, sin embargo, su redacción en la década de los noventa. Ver TAGLIAPIETRA, “Il prisma giochimita. Introduzione all’opera di Gioacchino da Fiore”, en GIOACCHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 108 y POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 306.

<sup>8</sup> Como señala Potestà, “la *Expositio in Apocalypsim* representa la obra más imponente de Joaquín (su extensión es casi el doble que la de la Concordia), fruto de un trabajo empezado no más tarde de la primera mitad de los años 80 y acabado poco antes de su muerte”. POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 305. Esta obra no cuenta con ninguna edición ni traducción en lenguas modernas. La edición de referencia es la que se hizo en Venecia en 1527. Existe, además, una reproducción facsímil de esta edición (Minerva, Frankfurt, 1964).

<sup>9</sup> [el contenido de todo el libro] GIOACCHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, p. 133.

<sup>10</sup> [que los placeres del mundo han venido a menos, que las tribulaciones sean inminentes, que el Reino de los Cielos esté a los puertas, considero que puedo probarlo].Ibidem.

Iglesia<sup>11</sup>. Volver a este libro, y situarlo en el centro de su labor de especulación teórica, significaba, en opinión de Jacob Taubes, “que la teología de Joaquín deja atrás el sistema agustiniano de la historia”<sup>12</sup>.

Para Agustín el reino de los mil años es, en realidad, el tiempo del dominio de la Iglesia en este mundo hasta la Parusía, la segunda venida de Cristo que anuncia el Juicio Final. El obispo de Hipona no renuncia al quiliasmo, “sino que lo reinterpreta de modo tal que este pierde su fuerza de tensión escatológica”<sup>13</sup>. La primera venida de Cristo significaba, para Agustín, que se acababa la tensa espera por un mundo por venir: “La Iglesia es, pues, ahora el reino de Cristo y el reino de los cielos”<sup>14</sup>. Por lo tanto, la esperanza en ese tiempo anunciado donde los santos reinarían en la tierra tras arrojar al Demonio a los abismos<sup>15</sup> no debe ser entendida literalmente, sino alegóricamente. Porque ya vivimos, defenderá Agustín, en ese reino de los santos, y es inútil o absurdo esperar su llegada<sup>16</sup>. Lo que definirá la creencia de la Iglesia medieval, a partir de estas tesis agustinianas, no será ya la espera del Reino de los Cielos y la consecuente salvación de la humanidad. El foco del microscopio religioso se ajustará hasta observar cómo se define el mundo interno de cada uno de los hombres y las mujeres. Decae el interés por la redención histórica del mundo y, en cambio, se magnifica el progreso escatológico del alma individual:

De este modo, la esperanza en el reino milenario es expulsada en forma definitiva de la Iglesia y de aquí en más se vuelve un asunto de las

---

<sup>11</sup> Véase San AGUSTÍN, “La Ciudad de Dios”, en *Obras de San Agustín*, Tomo XVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965, Lib. XX, 7, p. 538.

<sup>12</sup> Jacob TAUBES, *Escatología occidental*, trad. de Carolina Pivetta, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010, p. 121.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>14</sup> San AGUSTÍN, “La Ciudad de Dios”, Lib. XX, 9, p. 549.

<sup>15</sup> Apocalipsis 20: 1-6.

<sup>16</sup> “En este intervalo, durante los mil años que el diablo esté atado, es decir, desde la primera venida de Cristo, los santos reinan también con él”. AGUSTÍN, “La Ciudad de Dios”, Lib. XX, 9, p. 547.

### *La Edad del Espíritu*

sectas. En el lugar de la escatología *universal* aparece la escatología *individual*. Lo central es ahora el destino del alma y el tiempo final es expulsado del último día de la vida humana. A partir de Agustín, la escatología individual domina la religión cristiana de confesión católica y protestante. La escatología universal, que lleva en sí la esperanza en el reino, aparece de aquí en más en el ámbito cristiano como *herejía*<sup>17</sup>.

Agustín, obsesionado por marcar las diferencias entre lo que entiende como polos opuestos, despreciará la vida del cuerpo (“carne mortal”<sup>18</sup>) y se interesará exclusivamente por la vida del alma<sup>19</sup>. El milenio de la profecía apocalíptica pasa de ser una esperanza redentora para los creyentes a un *ultimátum* para el resto de la humanidad, conminada, con la amenaza de la condenación eterna, a la conversión al cristianismo: “Porque, quien, hasta que se cumplan los mil años, durante todo el tiempo en que se efectúa la resurrección primera no haya vivido, es decir, no haya oído la voz del Hijo de Dios y pasado de la muerte a la vida, en la segunda resurrección pasará infaliblemente a la muerte segunda con su cuerpo”<sup>20</sup>. Es decir, quien no abraza el credo evangélico antes de la segunda venida de Cristo, estará sentenciando su alma a la “muerte segunda”, la definitiva. Los herejes serán, pues, aquellos que, durante el milenio que está destinada a reinar la Iglesia, “han vivido la vida del cuerpo”, esto es,

---

<sup>17</sup> TAUBES, *Escatología occidental*, p. 110. Énfasis en el original.

<sup>18</sup> San AGUSTÍN, “La Ciudad de Dios”, Lib. XX, 9, p. 551.

<sup>19</sup> El rechazo de Agustín a las servidumbres corporales es tan intenso que, en su visión del Paraíso, llega a imaginar la procreación como un acto absolutamente voluntario, sin la participación de ninguna excitación libidinal que debilitara el poder ejecutivo del hombre: “Allí el hombre seminaría y la mujer recibiría el semen cuando y cuanto fuere necesario, siendo los órganos de la generación movidos por la voluntad, no excitados por la libido. Porque no movemos solamente a nuestro antojo los miembros articulados con huesos, como los pies, las manos y los dedos, sino también movemos los compuestos de nervios flácidos agitándolos, los alargamos estirándolos, los doblamos retorciéndolos y los enderezamos encogiéndolos a nuestro capricho...Y porque el hombre no pueda hacer esto, ¿hemos de decir que el Creador no pudo dar esa facultad a los vivientes que quiso? Luego al hombre le fue también posible tener sujetos los miembros inferiores, facultad que perdió por su desobediencia, ya que para Dios fue fácil crearlo de manera que los miembros de su carne, que ahora únicamente son movidos por la libido, los moviera sólo la voluntad”. Ibid., Lib. XIV, 24, pp. 108-109.

<sup>20</sup> Ibid., Lib. XX, 9, pp. 551-552.

quienes han malgastado su tiempo porque “no han vivido la del alma”<sup>21</sup>, la única digna de ser vivida por un cristiano.

Gioacchino da Fiore subvierte este esquema, y vuelve a traer la esperanza de redención a este mundo. Y lo hace, concretamente, a partir de la ruptura con la doctrina con la que Agustín concluye su *Ciudad de Dios*: la descripción de las siete edades del mundo. Según esta teoría, la historia del mundo habrá de pasar por siete edades que se corresponden con los siete días de la semana que, a la vez, reflejan las siete jornadas que duró la creación divina. Las primeras cinco edades recogen los hechos narrados en el Antiguo Testamento. La primera iría desde Adán hasta el diluvio; la segunda, desde el diluvio hasta Abraham; la tercera, desde Abraham hasta David; la cuarta, desde David hasta la cautividad de Babilonia, y la quinta, desde entonces hasta el nacimiento de Cristo. “La sexta transcurre ahora”, mientras que la séptima llegará con el reposo sabáticos de los santos, en un día eterno donde no anoecerá, en el “reino que no tendrá fin”<sup>22</sup>.

Gioacchino parece, en un primer momento, aceptar esta partición de la historia de origen agustiniano, pero, sin embargo, se busca un subterfugio teórico con el que hacerla pedazos desde dentro. Su estrategia será la de dividir la sexta edad “in septem etatulis”<sup>23</sup>, en siete pequeñas edades, dándose la conversión de los herejes, particularmente los judíos, al final de esta sexta edad<sup>24</sup>. Y después comenzará la séptima, que, al contrario de lo que mantenía Agustín, se desarrollará todavía en este mundo. Aunque, resguardándose de las críticas de los vigilantes de la doctrina a su osadía teórica, propone otra diferenciación: “proprio questa età finale non deve affatto

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 552.

<sup>22</sup> Ibid., Lib. XXII, 30, p. 778.

<sup>23</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione all'Apocalisse*, trad. de Gian Luca Potestà, Viella, Roma, 1995, p. 35. Esta obra es la traducción de otra síntesis del Apocalipsis escrita por Gioacchino y conocida como “Praefatio super Apocalypsim”. Ver también GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, p. 163.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 47-49. Para una interpretación del apocalipticismo de Gioacchino, y su necesidad de convertir a los herejes, como alternativa a las cruzadas, ver E. Randolph DANIEL, “Apocalyptic Conversion: the Joachite Alternative to the Crusades”: *Traditio*, vol. 25 (1969), pp. 127-154.



### *La Edad del Espíritu*

essere chiamata settima, ma bisogna que essa, piuttosto que settima, sia detta parte della sesta”<sup>25</sup>. De esta manera, Gioacchino, aunque continúe en sus escritos llamándola “séptima”, mantiene una apariencia de ortodoxia y, a la vez, mantiene también la división simbólica septenaria ubicuamente repartida por el *Apocalipsis*. El truco se ha consumado, y el objetivo se ha cumplido: “llevar de nuevo hacia la condición terrenal aquello que justamente Agustín había contribuido de manera decisiva a proyectar hacia el más allá”<sup>26</sup>. Esta operación hermenéutica era esencial para introducir, dentro del curso de la historia humana, la figura escatológica del Tercer Estado, o como al mismo Gioacchino le gustaba llamarla: la Edad del Espíritu. Este nuevo intento de fundir el cielo con la tierra llevará a Eric Voegelin (1901-1985) a considerar a Gioacchino da Fiore como el precursor del “gnosticismo” moderno, introduciendo al ya olvidado abad calabrés en la historia de la teoría política<sup>27</sup>.

### *La última profecía*

Antes de entrar a analizar las características de la Edad del Espíritu joaquinita, pensamos que es útil retroceder un paso y escuchar las explicaciones que el mismo Gioacchino nos da sobre su interés por el *Apocalipsis* de Juan.

El último libro del canon bíblico cristiano había perdido su centralidad en la teología cristiana durante muchos siglos, especialmente, debido a la doctrina de Agustín

---

<sup>25</sup> [Justo esta edad final no debe de hecho ser llamada séptima, sino que es necesario que ésta, más que séptima, sea considerada parte de la sexta]. Ibid., p. 49.

<sup>26</sup> POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis*, p. 342. Sobre los cambios operados por la teología de Gioacchino en la doctrina agustiniana de las siete edades, véase también D’ELIA, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachimiti tradotti e commentati*, pp. 125-126.

<sup>27</sup> ERIC VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 138.

que asignaba a la Iglesia el papel del reino de Dios<sup>28</sup>, es decir, de *locus* exclusivo de la omnipotencia en este mundo. El abad de Fiore cree, sin embargo, que esto se debía a la falta de madurez de la institución creada por Cristo. La Iglesia en sus primeros momentos no era más que una criatura demasiado pequeña, dependiente e inocente como para conocer su grandioso destino. La define como una niña “appena nata ed ancora inesperta”, necesitada de nutrirse con “bevanda lattea”<sup>29</sup>. Así, la imagen mental que Gioacchino se hace de ella es, de hecho, la de una lactante recién nacida<sup>30</sup>, incapaz aún de ingerir alimentos sólidos: “una lattante, ancora troppo piccola e non abituata al cibo solido”<sup>31</sup>. Era, por tanto, una cuestión de prudencia que los Padres de la Iglesia se guardaran de enseñarle asuntos demasiado complicados o le mostraran de forma prematura los misterios que algún día terminarían por serle esclarecidos. Tenían miedo de que la “niña” no estuviera preparada para comprenderlos.

Pera la “niña” creció y ya estaba dispuesta para dar el gran paso: el matrimonio con Cristo. Lo que significaba, en términos teórico políticos, que ya podía unirse de forma completa con la omnipotencia:

Ma quando la videro cresciuta e in età da marito [*cum vero hanc adultam et aptam matrimonio cernerent*], essi [i teologi cattolici] cominciarono a esporre i misteri più importanti, a sviluppare e a trattare gli argomenti più ragguardevoli. Da questi la Chiesa fu svezzata, apprendendo, per più tempo, la dolcezza del cibo solido e completo: così...la si condusse alla perfezione. Infine, profusero su di lei i doni degli olii profumati, le vesti

---

<sup>28</sup> TAUBES, *Escatología occidental*, p. 121.

<sup>29</sup> [recién nacida y todavía inexperta] [bebida láctea]. GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, p. 129.

<sup>30</sup> Esta metáfora está recogida de 1 Pedro: 2: “Como niños recién nacidos, desead la leche espiritual pura, a fin de que, por ella, crezcáis para la salvación”.

<sup>31</sup> [una lactante, toda vía demasiado pequeña y no acostumbrado al alimento sólido]. GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, p. 129.

### *La Edad del Espíritu*

preziose con cui ricropirle le sacre membra, orecchini, bracciali e tutto ciò che riguarda l'acconciatura<sup>32</sup>.

Gioacchino creía que el tiempo que le había tocado vivir era justo la época en la que la Iglesia debía ser entregada a su marido celestial. Por lo tanto, su misión de exegeta de las Escrituras no es sólo una vocación intelectual, sino un “peso” que debe soportar por vivir en los últimos tiempos. Él se ve como uno de los encargados de conducir a la esposa al lecho del marido: “A noi spetta il dovere di esortare la Chiesa ad ascoltare; esortarla a vedere; esortarla a ritornare in sé, per cercare l'unità...Dev'essere esortata...a star *vigile*...affinchè volga il proprio orecchio verso i canti nuziali”<sup>33</sup>.

Que agudice el oído, no sea que los ruidos del mundo la distraigan de su compromiso, pide el abad de Fiore. Y que esa escucha esté siempre alerta, pues debe estar preparada para la llegada del esposo, para servirle con diligencia, premura y obediencia. El matrimonio aparece así como puerta de entrada de la mujer a la *sociedad vigilante*. Se permiten ciertas distracciones letárgicas en la infancia, pero nunca en la edad adulta. Una edad que se caracteriza por el *abandono* de las comodidades y las querencias pasadas y presentes, en aras de un futuro preñado de gloria.

Puesto que “il tempo delle nozze è vicino”, Gioacchino apremia con ansiedad a la Iglesia-esposa a “lasciare le cose presenti per le future, le conosciute per le sconosciute, i genitori e i parenti che essa conosce, per uno sposo e per una patria dei

---

<sup>32</sup> [Pero cuando la vieron crecida y apta para el matrimonio (*cum vero hanc adultam et aptam matrimonio cernerent*), ellos (los teólogos católicos) empezaron a exponer los misterios más importantes, a desarrollar y a tratar los argumentos más notables. De éstos la Iglesia fue destetada, aprendiendo, durante más tiempo, la dulzura del alimento sólido y completo: así...se la condujo a la perfección. Al final, prodigaron sobre ella los dones de los óleos perfumados, los preciosos vestidos con los que recubrir los sagrados miembros, pendientes, pulseras y todo aquello que concierne al peinado]. Ibidem.

<sup>33</sup> [a nosotros nos corresponde el deber de exhortar a la Iglesia a escuchar; exhortarla a ver, exhortarla a volver a sí misma, para buscar la unidad...debe ser exhortada...a mantenerse vigilante...para que dirija su propio oído hacia los cantos nupciales]. Ibid., pp. 129-131.

quali ignora la gloria”<sup>34</sup>. En la *sociedad vigilante* que prefigura el abad en estas páginas, la figura de la Iglesia puede ser fácilmente leída como el trasunto de una mujer que alcanzará su verdadera identidad a partir de su entrega a un marido y a una *patria* que llenarán los huecos de su mundo interno. Pero, además, y debido la fusión medieval entre Iglesia y comunidad política<sup>35</sup>, la fantasía de este autor alcanza a ambos sexos. Al ser la Iglesia la madre espiritual de hombres y mujeres por igual, esta doctrina vigilante abarca la ciudadanía completa, dándole indicaciones precisas de cuáles son los objetivos que deben perseguir en el gobierno de sus vidas.

Gioacchino, que se ve a sí mismo como un “archani speculator”<sup>36</sup>, un estudioso del significado secreto de las Escrituras, encontrará en la revelación que tuvo Juan, el discípulo amado de Jesús<sup>37</sup>, en la isla de Patmos, la dirección que seguirá el futuro de esta nueva sociedad basada en la vigilia constante. A partir de la imagen de las ruedas del Carro de Yahveh descritas en la visión del profeta Ezequiel, que “parecían dispuestas como si una rueda estuviese dentro de la otra”<sup>38</sup>, Gioacchino afirma que toda la historia sagrada conforma la rueda externa y mayor que hay que atravesar para llegar a la rueda interna, que no es otra que el *Apocalipsis*. Este último libro del canon católico

---

<sup>34</sup> [el tiempo de la boda se acerca] [dejar las cosas presentes por las futuras, las conocidas por las desconocidas, los padres y pariente que aquella conoce por un marido y una patria de los cuales ignora la gloria]. Ibid., p. 131.

<sup>35</sup> “Sobre la base de la *civitas Dei* agustianiana se erige el estado medieval. En la era cristiana, no hay estado e iglesia, sino que en el *corpus christianum* el estado está siempre afincado en el seno de la iglesia. El estado está esencialmente dirigido hacia Dios: *theonom*. En cambio, un estado terrenal que no está vuelto hacia Dios sucumbe a los demonios”. TAUBES, *Escatología occidental*, p. 110. Ver también Sheldon S. WOLIN, *Politics and Vision*, Expanded Edition, Princeton University Press, Princeton, 2004, p. 115ss.

<sup>36</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, p. 135.

<sup>37</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, trad. de Fabio Troncarelli, Viella, Roma, 2004, I, 7, p. 60. Ver Juan 13: 23; 19: 26; 20, 2. Este apóstol era, según el abad, “il prediletto di Cristo e il ciambellano della corte celeste” [el predilecto de Cristo y el chambelán de la corte celestial]. GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione all'Apocalisse*, trad. de Gian Luca Potestà, Viella, Roma, 1995, p. 31. Entre los estudiosos modernos de la Biblia existe controversia sobre si el autor del el Evangelio de Juan y el autor del Apocalipsis son la misma persona, ver la introducción a este último libro en *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1980, p. 1765.

<sup>38</sup> Ezequiel 1: 16.

“rivela la profondità dei misteri che in quella prima ruota erano nascosti”<sup>39</sup>. Así, incluso el orden de los libros que componen la Biblia cristiana estaría fijado de manera que todos los secretos que encontramos en sus páginas fueran revelados al final por quien tuviese la capacidad de captarlos. Mediante la inteligencia espiritual (*spiritualis intellectus*) de sus páginas, llegaríamos hasta la *médula* de la Ley, es decir, hasta ese núcleo recubierto de “carne” que ocultaban tanto la Antigua Alianza con los hebreos como la Nueva Alianza con los cristianos<sup>40</sup>.

Perciò a ragione questo libro è stato chiamato *Apocalisse*, in quanto scopre ciò che è nascosto e rivela ciò che è segreto. Esso è, infatti, la chiave degli avvenimenti passati, il registro di quelli futuri, l’apertura dei sigilli e la manifestazione dei segreti. Il privilegio di questo libro sacro è grande ed unico, poichè è grande lo Spirito di Dio che in esso fa sentire chiaramente le sue parole<sup>41</sup>.

Un rasgo que marca la centralidad de este libro en la historia universal de la salvación es el número siete, que impregna enteramente las visiones de Juan. Esta es la señal que nos dice que nos hallamos, al parecer de Gioacchino, ante el *sancta sanctorum* de la Biblia, ya que no hay número más divino que éste, pues manifiesta los siete dones

---

<sup>39</sup> [revela la profundidad de aquellos misterios que en esa primera rueda estaban escondidos]. GIOACCHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, p. 135.

<sup>40</sup> Véase GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione all’Apocalisse*, pp. 33-35. Para la imagen del “midollo” que sólo pueden saborear los elegidos, ver también GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, “Prologo”, p. 3. Hildegard también declara que Cristo al venir al mundo abrió “la médula de la Ley”, ver HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias: conoce los caminos*, trad. de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro, Trotta, Madrid, 1999, III, “Undécima visión”, p. 467.

<sup>41</sup> [Por eso con razón este libro ha sido llamado Apocalipsis, pues descubre lo que está escondido y revela lo que es secreto. Éste es, de hecho, la llave (o clave) de los acontecimientos pasados, el registro de los futuros, la apertura de los sellos y la manifestación de los secretos. El privilegio de este libro sagrado es grande y único, ya que es grande el Espíritu de Dios que en él hace que se escuchen claramente sus palabras]. GIOACCHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, p. 137.

del Espíritu Santo, encarnados en el Mesías y anunciados por el profeta Isaías<sup>42</sup>. Otro aspecto que confiere a esta profecía final un lugar de excepción sobre todas las demás es su autor, el apóstol Juan, caracterizado por Gioacchino como “tesoriere del cielo”<sup>43</sup>. Fue a él, y no a otro de los discípulos, a quien le fue dada la ciencia omnipotente que destruye la presunta impenetrabilidad de los misterios sagrados: esa “llave de David”<sup>44</sup> que abre o cierra todas las puertas que habían permanecido selladas para la mente de los hombres. Nos hallamos, por tanto, ante la solución final:

[Q]uesta non è una profezia qualunque ma —se ben entendiamo— essa è la profezia di tutte le altre, in quanto comprende tutte le altre profezie in un unico senso e, ciò che è più importante, comprendendole le rivela...mentre le altre profezie produssero poche ed oscure parole...quest’ultima, da un punto de vista universale, rende accessibili le cose nascoste, penetra in quelle segrete, scioglie i sigilli, illumina la oscurità<sup>45</sup>.

A Gioacchino le interesa marcar la distancia con los profetas judíos. Las palabras de éstos ya forman parte del pasado histórico y se han marchitado ante las nuevas circunstancias. Al lado del perfume espiritual que desprende el *Apocalipsis* de

---

<sup>42</sup> Ibidem. Ver Isaías 11: 2-3. Estos dones, interpretados por la teología cristiana, serían: sabiduría, inteligencia, prudencia, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios.

<sup>43</sup> [tesorero del cielo]. Ibidem.

<sup>44</sup> Ibid., p. 143. Ver Apocalipsis 3: 7. Gioacchino utiliza profusamente la idea de la “llave de David” como esa ciencia máxima a la que se accede a través de la inteligencia espiritual que él posee y que poseerán los elegidos en la tercera edad del Espíritu. Ver, por ejemplo, GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, Prólogo, p. 3, y más adelante, en la misma obra: Libro II, IV, 4, p. 147. El monje encargado de la biografía de Hildegard recordaba que también a ella “se le abría la llave de David”: THEODERICH VON ECHTERNACH, “Vida”, Libro II, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. de Victoria Cirlot, Siruela, Madrid, 1997 p. 54.

<sup>45</sup> [Esta no es una profecía cualquiera sino —si la entendemos bien— esta es la profecía de todas las demás, pues comprende todas las demás profecías en un sentido único y, lo que es más importante, comprendiéndolas las revela...mientras las otras profecías produjeron pocas y oscuras palabras...esta última, desde un punto de vista universal, hace accesible lo que está escondido, penetra en lo secreto, disuelve los sellos, ilumina la oscuridad]. GIOACCHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, p. 139.

Juan, que está a punto de cumplirse en su época, no podemos comparar el olor de muerte que desprenden “le parole storiche che sanno di carne como un cadavere”<sup>46</sup>. El *Apocalipsis* fue la última profecía, y ya no habrá más. La humanidad debe celebrar este hecho como un símbolo de libertad y de diferencia respecto al infantilismo de los judíos: este cese providencial del don de la profecía tenía el fin de que “il popolo, libero per il contemplare, non fosse costretto, come un tempo il popolo ebraico, a rimanere sotto un precettore”<sup>47</sup>.

### ***El esquema trinitario***

A Gioacchino da Fiore, a diferencia de su predecesora Hildegard von Bingen, no se le conocen aptitudes para la música. En sus escritos exegéticos aparecen en muy raras ocasiones las alusiones a un conocimiento de oídas. Probablemente, él lo vinculaba a una pasividad que no congeniaba con su carácter inquieto de fundador de una orden o de conquistador de las verdades últimas de las Escrituras. Sin embargo, el monje calabrés utilizó la forma de un instrumento musical, el salterio, para exponer su doctrina sobre el dogma cristiano de la Trinidad. Una creencia que puede también ser interpretada, desde la teoría política, cómo el despliegue de la omnipotencia en la historia a través de tres fases progresivas.

En el prólogo de su obra *Psalterium decem chordarum* (El salterio de diez cuerdas), Gioacchino describe cómo, durante su estancia en la abadía de Casamari y mientras se celebraba la festividad de Pentecostés, él fue protagonista de una vivencia

---

<sup>46</sup> [las palabras históricas que saben de carne como un cadáver]. GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione all'Apocalisse*, p. 29.

<sup>47</sup> [el pueblo, libre para contemplar, no estuviese constreñido, como antes el pueblo judío, a permanecer bajo un preceptor]. Ibid., p. 31.

similar a la de los apóstoles de Cristo. El Espíritu Santo le entregó el don de percibir intelectualmente el misterio trinitario, algo que estaba constreñido a creer pero sobre lo que le asaltaban dudas interiores porque era incapaz de comprender<sup>48</sup>. Él se había refugiado en Casamari para escapar de los “affari del mondo”<sup>49</sup>, las tareas de organización y administración del monasterio de Corazzo que le correspondían por su cargo de abad. Como huésped de Casamari, él podía dedicar su tiempo al estudio y a la oración. No obstante, Gioacchino confiesa que toda la constancia, la disciplina, e incluso la ansiedad, con la que leía los libros sagrados no eran suficientes para alcanzar el tipo superior de sabiduría que él aspiraba a lograr.

Molti che desideravano la sapienza si sono dati alla lettura del testo e si sono sforzati nello studio della dottrina, ma non fu loro concesso di assaporare il midollo, poichè non compresero che si deve accedere a Dio mediante la grazia...Non trovarono infatti la chiave di David...non trovarono la via di ingresso...Un tempo era ansioso anch'io di comprendere la parola di Dio e mi sforzavo di giungere alla conoscenza della verità con l'esercizio della lettura; ma per quanto ardessi di accostarmi alla verità attraverso lo studio, per esperimento, la verità si allontanava da me più di prima<sup>50</sup>.

Esa gracia divina no le llegaba mediante el escrutinio de los textos. La vía empírica parecía abocarle a un callejón sin salida, que le llenaba de desazón y de angustia ante un tipo de cuestiones, como la Trinidad, que empezaban a parecerle

---

<sup>48</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, p. 4.

<sup>49</sup> [asuntos mundanos]. Ibid., p. 3.

<sup>50</sup> [Muchos que deseaban la sabiduría se han dado a la lectura del texto y se han esforzado en el estudio de la doctrina, pero no les fue concedido saborear la médula, ya que no comprendieron que se debe acceder a Dios mediante la gracia...No encontraron de hecho la llave de David...no encontraron la entrada...Hace un tiempo yo también estaba ansioso por comprender la palabra de Dios y me esforzaba por llegar al conocimiento de la verdad con el ejercicio de la lectura; pero por más que deseara acercarme a la verdad a través del estudio, en la práctica, la verdad se alejaba de mí más que antes]. Ibidem.



inalcanzables. Ese día tan señalado, el domingo de Pentecostés, y a través del canto de los salmos acompañado por la música del salterio, él halló, de forma milagrosa, en ese instrumento concreto la imagen que disipaba las nieblas que ocultaban la cara oculta de la omnipotencia:

Caddi nel timore e violentamente atterrito fui costretto a invocare lo Spirito santo, del quale era appunto la sacra festività: lo pregai che si degnasse di mostrarmi il sacro misterio della Trinità...incominciai a cantare i salmi...ed ecco, subito mi si presentò all'animo l'immagine del salterio a dieci corde e racchiuso nella sua forma stessa in modo talmente chiaro e comprensibile il misterio della Trinità<sup>51</sup>

Sólo la última manifestación de la omnipotencia, la más pura, aquella que no tiene necesidad de vestimentas carnales, es decir, el Espíritu Santo es capaz de entregar a los hombres la *llave de David*, un instrumento intelectual que abre la estancia donde se custodian los secretos de la tierra y el cielo. Y esa clave capaz de atravesar lo que parecían muros infranqueables, le fue dada a Gioacchino a través de la figura del salterio. Su forma evocaba una Trinidad unitaria, que sólo alcanza la unidad si mantiene sus tres vértices: “i tre vertici del salterio designano la Trinità, l'integrità del salterio designa l'unità di Dio”<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup>[Caí en el temor y violentamente aterrorizado fui obligado a invocar el Espíritu santo, del cual era justo la sagrada festividad: le rogaba que se dignase a mostrarme el misterio sagrado de la Trinidad...comencé a cantar los salmos...y ya, de repente se me presentó en el alma la imagen del salterio de diez cuerdas y encerrado en su misma forma de manera totalmente claro y comprensible el misterio de la Trinidad]. Ibid., p. 4.

<sup>52</sup> [los tres vértices del salterio designan la Trinidad, la integridad del salterio designa la unidad de Dios]. Ibid., Lib. 1, I, 1, p. 16. Gioacchino hace en estas páginas referencias polémicas contra las doctrinas de Arrio y Sabelio, dos teólogos del siglo III e.c, contrarios al dogma católico de la Trinidad. El primero mantenía que Jesús era una criatura, si bien la primera, de Dios; el segundo, por su parte, defendía que Dios era una persona, y no tres, y que a veces se encarnaba en Padre, en Hijo o en Espíritu Santo. Ver Ibid., Lib. 1, I, 1, pp. 11, 21.

A Gioacchino no parecen interesarles las sutilezas o las complejidades que proviniesen de un conocimiento de naturaleza auditiva. Él busca la *evidencia* que muestre en imágenes claras y distintas lo que la música sólo puede sugerir. Una civilización audiovisual como la del mundo gótico perseguía modelos precisos que fijaran la doctrina en la mente de los asistentes a los sermones. Y el salterio, un instrumento con forma triangular con un agujero circular en su interior, reflejaba en su figura la doctrina de las tres personas que forman una única sustancia divina: “ai tre vertici del salterio è consuetudine porre un buco circolare, in modo da intender l’assoluta unità della sostanza attraverso la rotondità...[come Dio] essendo tre persone sono dette essere una sostanza, così come i tre vertici sono una sola cosa, una sola sostanza, una sola cassa armonica”<sup>53</sup>. El triángulo y el círculo son, para el abad de Fiore, las figuras geométricas que, si se conciben en nuestro interior revelan el dogma trinitario de una forma que ningún discurso verbal puede expresar<sup>54</sup>. Las palabras se quedan inermes ante la fuerza explicativa de la geometría sagrada. Se trataría de una ciencia santa que Gioacchino también percibe en una frase que se repite en la profecía definitiva de Juan, el apóstol del Espíritu: “Yo soy el Alfa [Α] y la Omega [Ω]”<sup>55</sup>. Con estas letras empieza y termina el alfabeto griego, y con ellas comienza y acaba nuestro mundo, siendo la primera de forma triangular y la última, circular. El salterio, un instrumento ideado para adorar al Creador, es también, con su forma sagrada, la clave para resolver el más intrincado de los misterios de la fe:

---

<sup>53</sup> [a los tres vértices del salterio es costumbre colocar un agujero circular, de modo que se entienda la absoluta unidad de la sustancia a través de la redondez...(como Dios) siendo tres personas son consideradas una sustancia, así como los tres vértices son una sola cosa, una sola sustancia, una sola caja armónica]. Ibid., Lib. 1, I, 1, pp. 21-22.

<sup>54</sup> Ibid., Lib. 1, I, 1, p. 15.

<sup>55</sup> Apocalipsis 1: 8; 21: 6 y 22: 13.

### *La Edad del Espíritu*

[Q]uesta figura triangolare e rotonda conviene a Dio, dal momento che è trino nelle persone e uno nella sostanza...come Dio stesso testimonia su di sé nel libro dell' Apocalisse: Io sono l'Alpha e l'Omega...in base a questo passo è *evidente* che la forma del salterio a dieci corde deve contenere figure geometriche che abbiano qualcosa di ambedue gli elementi menzionati, la triangolarità e la rotondità<sup>56</sup>.

Ahora bien, ¿a qué se debe esta preocupación casi obsesiva del abad por afirmar la doctrina de la Trinidad? Gioacchino cree hallar en esta doctrina un significado oculto que él proyecta en el plano desenrollado de la historia de la humanidad. Desde la venida de Cristo se han resuelto muchos asuntos enigmáticos para los antiguos, pero sólo la tercera persona de la Trinidad, es decir, el Espíritu Santo, puede elevarnos hacia un plano superior. Sus dones nos permitirán pasar del hombre animal al hombre espiritual<sup>57</sup>.

De nuevo, Gioacchino se apoya en las doctrinas paulinas para enfatizar un tipo de inteligencia, la espiritual, que ningún pueblo ha poseído hasta su día al no estar aún preparados para recibirla. El plan divino de salvación sólo empezará a hacerse realidad en la época en la que vive el abad calabrés. Gioacchino va a encontrar un asidero para sus teorías en el lado más gnóstico de las enseñanzas de Pablo de Tarso, en aquellos pasajes donde habla de un conocimiento que salva por sí mismo, una sabiduría de los “perfectos”, que no es de este mundo, “una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup>[Esta figura triangular y redonda conviene a Dios, desde el momento que es trino en las personas y uno en la sustancia...como Dios mismo testimonia sobre sí mismo en el libro del Apocalipsis: Yo soy el Alfa y la Omega...en base a este paso es *evidente* que la forma del salterio de diez cuerdas debe contener figuras geométricas que tengan algo de ambos elementos mencionados, la triangularidad y la redondez]. GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, Libi. 1, I, 1, 23. Énfasis añadido.

<sup>57</sup> Ibid., Lib. 1, I, 7, p. 58.

<sup>58</sup> 1 Corintios 2: 6-7.

### *La Edad del Espíritu*

En un primer tiempo “il rude popolo dei Giudei”<sup>59</sup> sólo pudo conocer al Padre; en un segundo tiempo, al pueblo cristiano le fue dado conocer al Hijo; pero no le fue concedido, dirá Gioacchino, conocer plenamente al Espíritu Santo<sup>60</sup>. Hasta ahora. En el *Psalterium*, el abad de Fiore advierte a sus lectores que se acerca un nuevo tiempo, más pleno de todos los que la humanidad haya conocido hasta entonces, un tiempo donde el Espíritu Santo se alzaré con el protagonismo último porque adoraremos su Evangelio Eterno:

Un tempo...nel quale bisogna che ancora lo Spirito santo mandato dal Figlio operi prodigi molto più grandi di quelli che ha compiuto sino a oggi, affinché tutti imparino a onarare lo Spirito santo como il Padre e il Figlio. In che cosa? Non c'è dubbio che lo onoreranno nel suo Vangelo...E qual'è il suo Vangelo? Quello di cui Giovanni nell'*Apocalisse* dice: *Vidi un angelo che volava in mezzo al cielo e gli fu dato un Vangelo eterno* [Apocalisse 14: 16]...Per questo la stessa Verità dice: *Quando verrà quello spirito di vita, vi insegnerà ogni verità* [Giovanni 16: 13]...Questa è l'opera che compirà in noi lo Spirito santo, sicchè insegnandoci tutta la verità elevi le nostre menti ai desideri celesti e ci faccia attendere quel giorno, che tutti i santi sospirarono<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> [el rudo pueblo de los judíos]. GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, Lib. 2, II, 3, p. 71.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> [Un tiempo...en el que es necesario que de nuevo el Espíritu santo enviado por el Hijo obre prodigios mucho más grandes de aquellos que ha realizado hasta hoy, de forma que todos aprendan a honrar el Espíritu santo como al Padre y al Hijo. ¿En qué? No hay duda que lo honrarán en su Evangelio...¿Y cuál es su Evangelio? Ese del cual Juan en el Apocalipsis dice: Vi un ángel que volaba en medio del cielo y le fue entregado un Evangelio eterno (Apocalipsis 14: 16)...Por eso la misma Verdad dice: Cuando vendrá ese espíritu de vida, os enseñará toda verdad (Juan 16: 13)...Esta es la obra que cumplirá en nosotros el Espíritu santo, dado que enseñándonos toda la verdad eleve nuestras mentes a los deseos celestiales y nos haga esperar ese día, por el que suspiran todos los santos]. Ibid., Lib. 2, III, 4, p. 114.

### *La Edad del Espíritu*

La inteligencia espiritual, la propia de este tiempo que está por venir, va más allá de la superficialidad de la letra y de la carne. Se trata de una forma de conocimiento que se eleva de este mundo y es capaz de juzgar desde arriba, de forma omnisciente, porque procede de la forma más pura de la divinidad, de esa parte espiritual que se encarnará en los elegidos: “el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios”<sup>62</sup>. Así, este nuevo tipo de inteligencia necesita de un hombre nuevo, de naturaleza también espiritual<sup>63</sup>, que recoja las cualidades que ya había vislumbrado Pablo en los inicios del cristianismo<sup>64</sup>. Nos referimos a las cualidades propias de una mente con fantasías de omnipotencia: “el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor para instruirle? Pero nosotros tenemos la mente de Cristo”<sup>65</sup>.

### *La Concordia y la Edad del Espíritu*

“Littera occidit, spiritus autem vivificat”<sup>66</sup>. Este cita de Pablo bien podría ser el lema que resuma la actividad exegética de Gioacchino da Fiore. Su objetivo expreso era el de realizar una lectura espiritual de las Escrituras a través de los paralelismos y conexiones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Gioacchino pensaba que, siguiendo este método, hallaría los pasadizos que, tras internarse en ellos, desembocarían en esa edad definitiva del cristianismo anterior al Juicio Final. Su proyecto es esencialmente histórico, pero buscando en todo momento un sentido escatológico a la historia<sup>67</sup>. Lo

---

<sup>62</sup> 1 Corintios 2: 10.

<sup>63</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, Lib. 2, IV, 2, p. 128.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> 1 Corintios 2: 15-16.

<sup>66</sup> Se trata de la versión latina de 2 Corintios 3:6. Ver Abbot JOAQUIM OF FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, ed. de E. Randolph Daniel, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1983, Book 2, Pt.1, chap. 1, l. 96, p. 55.

<sup>67</sup> TAUBES, *Escatología occidental*, p. 122.

que a Gioacchino le interesa es, como dijimos antes, la solución final de la fe cristiana. Y él creía haberla hallado. Aunque separados por milenios, hechos y personajes de las escrituras hebreas reaparecen transformados en las escrituras cristianas, con otros nombres pero con idéntica función, es decir, la de servir de señales de la redención. La historia, además, tiene para Gioacchino un marcado tono progresivo y optimista hacia una mayor perfección. El pasado, por muy glorioso que fuese, no era para el abad sino sombras desvaídas de la luz radiante del porvenir. De ahí que cite de nuevo a Pablo para apoyar su proyecto, porque, aunque las formas o las denominaciones teóricas de Gioacchino son nuevas, la idea del progreso es una característica de la religión cristiana desde sus orígenes:

Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño. Ahora vemos en un espejo, en enigmas. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido<sup>68</sup>.

Para el mundo cristiano, la historia será un camino siempre hacia adelante en el que hay que *quemar* etapas, dejando obsoletos, apartados e inútiles los acontecimientos o personas que nos vamos encontrando en esta marcha triunfal. No podemos seguir anclados en estados imperfectos, siguiendo leyes y evangelios que ya no nos sirven, que sólo pueden ayudar a quienes piensan y actúan como infantes, con un intelecto demediado, parece querer decirnos el abad calabrés.

---

<sup>68</sup> 1 Corintios 13: 9-12. Ver JOAQUIM OF FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, Book 2, Pt.1, Ch. 1, ll. 5-6, p. 51. Sobre el plan divino de salvación, ver también Efesios 1: 3-14.

Sin embargo, esta concepción progresiva de la historia, aunque lleve la impronta de un judío como Pablo, supone, en realidad, una ruptura con la tradición hebrea acerca de la redención. Antes de continuar exponiendo los argumentos joaquinitas, nos interesa señalar esta diferencia entre judaísmo y cristianismo porque, en nuestra opinión, bajo el apelativo “judeocristiano” se soslayan diferencias de bulto entre ambas culturas religiosas.

Si bien la apocalíptica cristiana está fuertemente influida por las profecías judías<sup>69</sup>, la salvación mesiánica del judaísmo no se plantea en ningún momento como una consecuencia, de índole causal, de la historia precedente. Lo que tanto los profetas como los apocalípticos judíos resaltan una y otra vez es el abismo, la ruptura del tiempo, es decir, el salto absoluto entre la historia y la redención. Como sostiene el historiador Gershom Scholem (1897-1982):

La Biblia y la apocalíptica [judía] no conocen un progreso de la historia hacia la salvación. La salvación no es resultante de ningún proceso intramundano, a la manera que vemos en las modernas reinterpretaciones occidentales del mesianismo desde la Ilustración, con las que el mesianismo demuestra, por cierto, su enorme e intacto poder aun bajo la forma secularizada de fe en el progreso. La salvación es ante todo una irrupción de la trascendencia en la historia, una irrupción en la que la historia misma es aniquilada...Las construcciones de la historia que abundan en los apocalípticos...no tienen nada que ver con las modernas representaciones de progreso o de desarrollo; si algo se merece la historia en el sentido de estas visiones, es su destrucción...Su optimismo, su esperanza no están puestos en

---

<sup>69</sup> TAUBES, *Escatología occidental*, pp. 97-98.

lo que la historia pueda dar a luz, sino en aquello que aflorará por fin libre y sin deformaciones cuando la historia se derrumbe<sup>70</sup>.

Esta concepción mesiánica se pierde en el mundo cristiano porque, para esta nueva religión, el mesías —nada menos que el Hijo de Dios—, ya ha llegado y se ha encarnado en Jesús de Nazareth, es decir, “ha asumido una existencia humana históricamente condicionada” y, por esta razón, “la historia es susceptible de ser santificada”<sup>71</sup>.

Siempre con la mirada puesta en ese fin de la historia relatado en el Apocalipsis de Juan, Gioacchino se entrega a lo que él denomina una “concordia” entre los dos testamentos, a los que ve como dos rostros que se miran cara a cara<sup>72</sup>, reflejándose el primero en el segundo. El Antiguo Testamento tendría su vigencia hasta el nacimiento de Cristo, cuando el plan divino de salvación abandona a al pueblo de los infieles hebreos y se centra en el nuevo pueblo de los seguidores de Jesús, a los que pertenece el Nuevo Testamento. Hasta aquí Gioacchino sigue escrupulosamente la ortodoxia católica en su interpretación. Sin embargo, Gioacchino da un paso imprudente que lo aleja de lo establecido en el cristianismo medieval: “é chiaro che il Nuovo Testamento è doppio in quanto racchiude in sé due stati e due popoli, cossichè si potrebbe anche dire, non senza ragione, che si tratti di due Testamenti”<sup>73</sup>. Además, en su *Concordia*, Gioacchino afirma que, si bien la letra del Antiguo Testamento fue confiada a pueblo judío, y la del nuevo al Imperio Romano, la inteligencia espiritual será confiada a los hombres espirituales

---

<sup>70</sup> Gershom SCHOLEM, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 108-109.

<sup>71</sup> Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 83.

<sup>72</sup> JOAQUIM OF FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, Prefatio, ll. 100-102, p. 13.

<sup>73</sup> [está claro que el Nuevo Testamento es doble in cuanto encierra en sí dos estados y dos pueblos, por lo que se podría también decir, no sin razón, que se trata de dos Testamentos]. GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, p. 163.



(*viris spiritualis*)<sup>74</sup>. ¿Quiénes son, por tanto, estos espirituales? Parece claro que se está refiriendo a una nueva cristiandad que va más allá de los evangelios conocidos hasta entonces. Gioacchino en su exégesis ha descubierto el Evangelio Eterno del que hablaba el Apocalipsis, y este evangelio es una doctrina descentrada que propulsa una imparable dinámica histórica, porque ya no tiene a Cristo en su centro, sino que va más allá de él: “non solo il Figlio fu mandato per liberare il mondo, ma anche lo Spirito Santo fu mandato per completare ciò che il Figlio aveva iniziato”<sup>75</sup>. Este paso dado por Gioacchino da Fiore ha sido caracterizado por Jacob Taubes como un verdadero “giro copernicano” que, anticipándose a los avances en el estudio de la naturaleza, terminaría por minar la rígida y jerárquica comprensión del mundo medieval<sup>76</sup>. La necesidad que empuja a la concepción joaquinista de la historia hacia su pleno desarrollo arrumba el *crisocentrismo* como perteneciente a una ya decadente Edad del Hijo, que está a punto de ser superada para siempre por la Edad del Espíritu.

### ***El Espíritu en acción***

En el Libro V de su *Concordia*, Gioacchino da Fiore escribe:

Tre sono dunque gli stati del mondo (tres mundi status)...Il primo è quello in cui siamo vissuti sotto la legge (sub lege); il secondo è quello in cui viviamo sotto la grazia (sub gratia); il terzo, il cui avvento è prossimo, è

---

<sup>74</sup> JOAQUIM OF FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, Bk. 2, Pt. 1, Ch. 8, p. 73

<sup>75</sup> [no sólo el Hijo fue enviado para liberar el mundo, sino también el Espíritu Santo fue enviado para completar lo que el Hijo había iniciado]. GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, p. 187.

<sup>76</sup> Jacob TAUBES, “Dialéctica y analogía”, en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires/Madrid, 2007, pp. 213-215. “La teología de Joaquín niega la ubicación ‘central’ de Jesucristo, que según la tradición cristiana ortodoxa divide la totalidad del tiempo en ‘antes’ y ‘después’. Cristo desaparece detrás de un devenir de la historia que es más importante que él. La teología de Joaquín ve la perfección no en Cristo sino en el espíritu santo”. Ibid., p. 214.

### *La Edad del Espíritu*

quello in cui vremmo in uno stato di grazia più perfetta (sub ampliori gratia). Dunque, il primo si è svolto sotto il dominio della scienza (scientia), el secondo trascorre sotto quello della sapienza (sapientia), il terzo usufruirà della pienezza dell'intelletto (in plenitudine intellectus). Il primo è trascorso nella schiavitù (in servitute servili), il secondo è caratterizzato da una servitù filiale (in servitute filiali), il terzo si svolgerà all'insegna della libertà (in libertate). Il primo è contraddistinto dai flagelli, il secondo dalla azione, il terzo dalla contemplazione. Il primo è segnato dal timore, il secondo della fede, il terzo dalla carità. Il primo periodo è quello degli schiavi, il secondo è quello dei liberi, il terzo è quello degli amici. Il primo è il tempo dei vecchi (senum), il secondo dei giovani (iuvenum), il terzo dei fanciulli (puerorum). Il primo è stato illuminato dalla luce delle stelle, il secondo da quella dell'aurora, nel terzo splenderà il pieno giorno (in perfecto die). Il primo corrisponde al inverno, il secondo all'inizio della primavera, il terzo all'estate...Il primo stato appartiene dunque al Padre, che è autore di tutte le cose...il secondo al Figlio, che si è degnato a condividere il nostro fango (limun nostrum)...il terzo allo Spirito Santo, di cui dice l'Apostolo: Dove c'è lo Spirito del Signore, ivi è libertà (Ubi Spiritus Domini, ibi libertas)<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> [Tres son por tanto los estados del mundo (tres mundi status)...el primero es aquel en que hemos vivido bajo la ley (sub lege); el segundo es aquel en que vivimos bajo la gracia (sub gratia); el tercero, cuya venida está cerca, es aquel en que viviremos en un estado de gracia más perfecta (sub ampliori gratia). Por tanto, el primero se ha desarrollado bajo el dominio de la ciencia (scientia), el segundo transcurre bajo el de la sabiduría (sapientia), el tercero hará uso de la plenitud del intelecto (in plenitudine intellectus). El primero ha transcurrido en la esclavitud (in servitute servili), el segundo se caracteriza por una servidumbre filial (in servitute filiali), el tercero se desarrollará con el signo de la libertad (in libertate). El primero se distingue por los flagelos, el segundo por la acción, el tercero por la contemplación. El primero está marcado por el temor, el segundo por la fe, el tercero por la caridad. El primer periodo es el de los esclavos, el segundo es el de los libres, el tercero es el de los amigos. El primero es el tiempo de los viejos (senum), el segundo de los jóvenes (iuvenum), el tercero de los adolescentes (puerorum). El primero ha sido iluminado por la luz de las estrellas, el segundo por la luz de la aurora, en el tercera resplandecerá el día pleno (in perfecto die). El primero corresponde al invierno, el segundo al inicio de la primavera, el tercero al verano...El primer estado pertenece por tanto al Padre, que es autor de todas las cosas...el segundo al Hijo, que se ha dignado a compartir nuestro fango (limun nostrum)...el tercero al Espíritu Santo, del que dice el apóstol: Donde está el Espíritu del Señor, ahí está la libertad"]. GIOACCHINO DA FIORE, "Liber concordiae Novi ac Veteris Testamenti", f. 112 b-c, en D'ELIA,

Este pasaje es quizás el más popular y más veces citado de la producción del abad de Fiore. Gioacchino consigue, a través de un ritmo repetitivo, conjugar su visión progresiva de la historia del mundo con el cambio cíclico de los días y las estaciones del año. Mediante esta mezcla consciente de historia y naturaleza, Gioacchino busca hacer pasar su teoría de los *tres status mundi* por una dinámica tan natural como el transcurrir de las horas o el florecimiento de los campos.

El sentido de la historia tiene, para Gioacchino, un objetivo sustancialmente político: el paso de la esclavitud a la libertad. Y en esta tarea cívica sobresale la figura de Moisés, quien, según la concordia joaquinista, adquirirá nuevos rasgos en el nuevo éxodo de Israel. De hecho, en su interpretación, los roles se invierten. El nuevo Israel espiritual es el pueblo cristiano, que debe batallar por su libertad contra los judíos, los nuevos egipcios<sup>78</sup>. Los elegidos son quienes se han dado cuenta de la necesidad de ser liberados “dalla schiavitù mosaica della legge e dalla vacua superstizione della lettera”<sup>79</sup>. En esta reedición de la epopeya hebrea, el papel estelar le corresponde a Pablo, el nuevo Moisés, quien estará acompañado en su lucha por Bernabé, el nuevo Aarón: “come Mosè ed Aronne indussero quel popolo ad uscire dall’Egitto e ad andaré verso la terra dei Cananei, così Paolo e Barnaba indussero al popolo dei credenti ad uscire dalla sinagoga, priva di fede, e ad andare verso le terre dei pagani”<sup>80</sup>. Tanto Moisés como Pablo combatieron por la libertad de Israel, pero, mientras el primero buscaba quitar el peso de los trabajos forzados que afligían al viejo Israel carnal, el

---

*Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachimiti tradotti e commentati*, pp. 60-61. La cita final de Pablo pertenece a 2 Corintios 3: 17.

<sup>78</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, VII, p. 91.

<sup>79</sup> [de la esclavitud mosaica de la ley y de la superstición vacía de la letra]. Ibidem.

<sup>80</sup> [como Moisés y Aarón indujeron a aquel pueblo a salir de Egipto e ir hacia la tierra de los cananeos, así Pablo y Bernabé indujeron al pueblo de los creyentes a salir de la sinagoga, privada de fe, e ir hacia la tierra de los paganos]. Ibid., VII, p. 93.

segundo pretendió abolir la Ley servil que sujetaba a Israel “nelle opere della carne” y que debía ser superada por el Espíritu<sup>81</sup>.

Los padres, simbolizados en el viejo Israel, no pudieron realizar solos todo el trayecto hacia la libertad, al igual que Moisés no pudo alcanzar la tierra prometida: “era necesario che i figli prendessero il posto dei padri, sicché i figli avrebbero portato a termine ciò che i padri solo in minima parte avevano eseguito”<sup>82</sup>. Los judíos, si bien fueron los elegidos del Señor en la Edad del Padre, permanecieron *adormentados* ante el progreso del plan divino de salvación:

[G]li stessi Giudei non vollero subire cambiamenti con il tempo, ma stabilirono di mantenere fermamente presso di sé le antiche consuetudini, accade che (non conoscendo loro l'intelletto spirituale ed essendo come addormentati rispetto ad esso) lo spirito di verità, che era solito stare presso di loro, si nascose e si allontanò da loro, e rimase con i dottori del popolo gentile nella Chiesa, che è una seconda Gerusalemme<sup>83</sup>.

Gioacchino piensa, por tanto, que sin relevo generacional no se puede lograr una libertad genuina, porque los padres están demasiado atados a ese viejo mundo de las normas, los rituales y las convenciones. Al nuevo *status* del Espíritu hay que llegar sin ninguna carga que pueda impedir el pleno despliegue de la inteligencia espiritual. Este nuevo tiempo no será el de los viejos, pero tampoco el de los jóvenes, sino que,

---

<sup>81</sup> [en las obras de la carne]. Ibidem.

<sup>82</sup> [era necesario que los hijos ocupasen el puesto de los padres, para que así los hijos finalizasen aquello que los padres sólo habían llevado a cabo en una mínima parte]. Ibidem.

<sup>83</sup> [Los mismos Judíos no quisieron padecer cambios con el tiempo, sino que establecieron mantenerse parados en sus antiguas costumbres, sucede que (no conociendo ellos el intelecto espiritual y estando como adormentados respecto al mismo) el espíritu de verdad, que normalmente estaba con ellos, se escondió y se alejó de ellos, y permaneció con los doctores del pueblo gentil de la Iglesia, que es una segunda Jerusalén]. GIOACCHINO DA FIORE, *Trattati sui quattro vangeli*, , trad. de Letizia Pellegrini, Viella, Roma, 1999, I, 6, p. 82.

siguiendo aquí una tradición muy asentada en la Grecia clásica<sup>84</sup>, el tercer *status* pertenecerá a la adolescencia. Es decir, a esa edad de quienes, recién salidos de la infancia, son los adultos a los que les queda más tiempo por vivir. Así, sus modelos de maestros espirituales son personajes como José, Samuel, Salomón o el evangelista Juan, “i quali, fin dal tempo della lora fanciulleza, avendo un cuore senile, furono fatti maestri degli anziani e –per così dire- padri dei loro genitori”<sup>85</sup>.

En el libro IV de la *Concordia*, Gioacchino habla, en realidad, de tres éxodos, uno por cada uno de los *tres status mundi*. En el primer estado, Moisés y Aarón abandonaron la primera casa de esclavitud, el Egipto de los faraones. En el segundo estado, Cristo y sus apóstoles abandonaron la sinagoga, pero con esta huida la promesa de libertad no había llegado a su total cumplimiento. Hacía falta un nuevo éxodo, el de las órdenes de los monjes que, comandados por Bernardo de Claraval, estaban iniciando a romper las ataduras que las unían a una Iglesia demasiado carnal<sup>86</sup>.

En este tercer éxodo es dónde comienza el lado más polémico de las enseñanzas del abad de Fiore, ya que apuntan a una refundación de la cristiandad, repitiendo el paso que Pablo hizo respecto de su tradición judía: “come in quei giorni si doveva gettare la lettera dell’Antico Testamento, abbracciando, invece, lo Spirito che vivifica, così ora si deve gettare la lettera del Nuovo Testamento...affinchè l’intelligenza spirituale progredisca”<sup>87</sup>. Aunque formalmente Gioacchino sigue obedeciendo las órdenes del Papado, él se muestra convencido de que esta organización de la Iglesia tiene sus días

---

<sup>84</sup> Ver, por ejemplo, la caracterización del dios Hermes, en HOMERO, *Odisea*, ed. de José Luis Calvo, Cátedra, Madrid, 2011, Canto 10, vv. 278-280, p. 192.

<sup>85</sup> [los cuales, desde el tiempo de su adolescencia, teniendo un corazón senil, fueron hecho maestros de los ancianos y —por así decirlo— padres de sus padres]. GIOACCHINO DA FIORE, *Trattati sui quattro vangeli*, I, 6, pp. 74-75.

<sup>86</sup> JOAQUIM OF FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, Bk. 4, pt. 2, ch. 2, ll. 23-35, ll. 187-203, pp. 409, 417. Ver también, E. Randolph DANIEL, “A New Understanding of Joaquim: The Concords, Exile, and the Exodus” (1999), en *Abbot Joaquim of Fiore and Joachimism. Selected articles*, Ashgate, Farnham/Burlington, 2011, pp. 216-217.

<sup>87</sup> [como en aquellos tiempos se debía arrojar la letra del Antiguo Testamento, abrazando, al contrario, el Espíritu que vivifica, así ahora se debe tirar la letra del Nuevo Testamento...de modo que la inteligencia espiritual progrese]. GIOACCHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, VI, p. 183.

contados. La omnipotencia no debe estar durante más tiempo concentrada en manos del Pontífice, el sucesor de Pedro. Al fin y al cabo, “Giovanni era più amato di Pietro”<sup>88</sup>. El tercer *status* marcará el cambio de la *Ecclesia Petri* a la más perfecta *Ecclessia Iohannis*:

Infatti è necessario che passi il significato di Pietro e rimanga il significato di Giovanni<sup>89</sup>...Ma viene respinto il precedente, che è nondimeno buono secondo una parte, affinché sia istituito il successivo, che è più perfetto...affinché passato el bene minore sia stabilito al suo posto quello che è maggiore...bisognaba costruire la casa di Dio e decorarla con bronzo, argento e oro, cossiché appunto in primo luogo trovasse posto in essa il bronzo, poi l'argento e infine l'oro<sup>90</sup>...tutta la chiesa del terzo stato, che essa stessa appartiene a Giovanni. Poiché nel primo stato ci fu soltanto la chiesa di quelli che lavorano, nel terzo ci sarà soltanto la chiesa di coloro che riposano, nel secondo una parte di lavoratori e una parte di quelli che riposano<sup>91</sup>.

Los monjes, entre los que el mismo Gioacchino se cuenta, como intelectuales de la Iglesia están llamados a ser los elegidos de la tercera y última edad del mundo<sup>92</sup>. Ya

---

<sup>88</sup> [Juan era más amado que Pedro]. GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, Lib. 1, I, 7, p. 60.

<sup>89</sup> Juan 21: 23.

<sup>90</sup> Referencia a Éxodo 25: 3. Como los metales, los tres estados o edades se suceden de una menor a una mayor perfección.

<sup>91</sup> [De hecho es necesario que pase lo que significa Pedro y permanezca lo que significa Juan...Así viene rechazado el precedente, que no es menos bueno parcialmente, de modo que venga instituido el sucesivo, que es más perfecto...de manera que pasado el bien menor sea establecido en su lugar el bien mayor...se necesitaba construir la casa de Dios y decorarla con bronce, plata y oro, de modo que en primer lugar encontrase sitio en ella el bronce, después la plata y, al final, el oro...toda la iglesia del tercer estado, que en sí misma pertenece a Juan. Dado que en el primer estado solamente hubo la iglesia de quienes trabajan, en el tercero habrá solamente la iglesia de quienes descansan, en el segundo estado habrá una parte de quienes trabajan y una parte de quienes descansan]. GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, Lib. 2, IV, 2, pp. 131, 133.

<sup>92</sup> GIOACCHINO DA FIORE, “Expositio in Apocalypsim”, f. 5 b-c, en D’ELIA, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachimiti tradotti e commentati*, p. 63. “[Q]uel sabato

no serán los laicos, los clérigos ni los predicadores quienes deban cumplir las funciones más importantes. El tercer estado se hará realidad una vez que el resto de los gentiles, y en especial, los judíos se hayan convertido a la fe de la Iglesia<sup>93</sup>, por lo que no habrá ya necesidad de predicar la palabra entre los incrédulos. Por otra parte, quienes se niegan a aceptar esta visión progresiva de la historia, son para Gioacchino similares a los judíos y demás herejes que no creyeron en la divinidad de Cristo<sup>94</sup>.

Lo que instituyó Cristo a través de su discípulo Pedro es transitorio y perfectible, en la interpretación del abad. Así, “le opere del secondo stato sono più spirituali delle opere del primo, ma meno spirituali di quelle del terzo e, quindi, nella prima intelligenza la lettera si oltrepassa solo in parte, non del tutto, mentre nella seconda la lettera viene superata integralmente e perfettamente”<sup>95</sup>. Si bien es cierto que Pedro y Juan fueron, para Cristo, los dos apóstoles más importantes, representando el primero la vida activa y el segundo la contemplativa<sup>96</sup>, también es cierto, para Gioacchino, que sólo uno de los dos estaba destinado a perdurar. Habiendo llegado el momento de la inteligencia espiritual, la única Iglesia digna de permanecer es la contemplativa, la propia de las órdenes monásticas.

La Iglesia de Juan que reinará antes del final de los tiempos se guiará por el Evangelio eterno del Espíritu, es decir, constituirá “una sucessione migliore”<sup>97</sup> respecto a la organización eclesiástica anterior. Juan no es sólo el discípulo predilecto del

---

[terzo stato] aparterà ai contemplatori, che iniziano con l’astenersi dai vizi e dai cibi, per saziarsi di vivande spirituali, e giungono a gustare, con el rapimento della mente, quanto dolce ed amabile è il Signore” [Ese sábado (tercer estado) pertenecerá a los contempladores, que empiezan por abstenerse de los vicios y de las comidas, para saciarse de viandas espirituales, y llegan a degustar, con el rapto de la mente, cuán dulce y amable es el Señor]. GIOACCHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, IX, p. 231.

<sup>93</sup> Ver, por ejemplo, GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, Lib. 2, IV, 3, p. 134; *Trattati sui quattro vangeli*, I, 7, p. 119; , *Sull’Apocalisse*, V, pp. 167, 179.

<sup>94</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Trattati sui quattro vangeli*, I, 6, p. 73.

<sup>95</sup> [las obras del segundo estado son más espirituales que las obras del primero, pero menos espirituales que las obras del tercero y, entonces, en la primera inteligencia se sobrepasa sólo parcialmente, no del todo, mientras en la segunda inteligencia la letra viene superada integralmente y perfectamente]. GIOACCHINO DA FIORE, *Sull’Apocalisse*, VIII, p. 221.

<sup>96</sup> Ibid., XV, p. 291.

<sup>97</sup> [una sucesión mejor]. GIOACCHINO DA FIORE, *Trattati sui quattro vangeli*, I, 6, p. 71.

Mesías, a quien le fue encomendado el perfeccionamiento espiritual de la Iglesia. Es también, y esto es fundamental en la doctrina joaquinita, la persona a quien le fue revelada la forma exacta en la que se sucederían los días finales de este mundo. Las obras de Cristo, Juan el Bautista y los apóstoles, es decir, los Evangelios y los Hechos, pertenecen al segundo estado<sup>98</sup>. Gioacchino, al igual que el gnóstico Marción, llegará a decir que el único evangelio espiritual es el de Lucas, siendo los demás demasiado carnales<sup>99</sup>. Puesto que el abad considera que su época se situaba entre el final del segundo estado y el inicio del tercero, sólo había un libro que pudiera adaptarse a su tiempo, y éste era el *Apocalipsis*<sup>100</sup>. Sólo Juan, el discípulo más amado, fue capaz de pronosticar la llegada de una edad espiritual antes del Juicio Final, y, por tanto, a él le pertenece la gloria postrera de príncipe de los profetas. Sólo él habría sabido captar el progresivo perfeccionamiento de la historia, simbolizado en la Trinidad, tras la que se alcanzará la inquietante unidad de los elegidos en el mundo futuro: un corazón, un alma y una voluntad (*unum cor, una anima et una voluntas*)<sup>101</sup>.

Al lector actual le resulta llamativo el gesto omnipotente de un autor obsesionado por la lectura pormenorizada de las Escrituras, quien tras buscar incansablemente similitudes y conexiones entre los dos Testamentos, decide hacer tabla rasa de toda la tradición y predicar un *Evangelio eterno* situado al final de la historia. Gioacchino, por otra parte, no sabe gobernar esa ansiedad vigilante ante la inminencia de un tercer estado que llegará “como un ladrón en la noche”<sup>102</sup>, y si bien en el *Psalterium* no se atreve a pronosticar la fecha de la llegada de esta ansiada Edad del

---

<sup>98</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, XIV, p. 287.

<sup>99</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Trattati sui quattro vangeli*, I, 1, p. 8.

<sup>100</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, XIV, p. 287.

<sup>101</sup> *Ibid.*, X, p. 245.

<sup>102</sup> 1 Tesalonicenses 5: 2.



Espíritu, y sólo ofrece vagas suposiciones referidas a la necesaria conversión de los judíos<sup>103</sup>, al final de su vida sí se atreverá a dar ese paso.

En su último escrito, el *Tractatus super quattuor Evangelia*, redactado en sus dos últimos años de vida, realiza varios cálculos a partir de diversos sucesos de la vida de Jesús, dando todo ellos una cifra aproximada a 1200, es decir, la época en la que el mismo Gioacchino estaba escribiendo el tratado. En uno de esos cálculos alcanza aún una mayor precisión: al dividir la historia de la Iglesia en cuarenta y dos generaciones desde Zacarías, padre de Juan el Bautista, y durando cada generación treinta años, se obtiene la cifra de 1260 como año en que daría inicio la Edad del Espíritu<sup>104</sup>.

Anteriormente, en el libro IV de la *Concordia*, ya se había atrevido a hacer otra profecía referida a la generación número cuarenta y dos, la última del segundo *status*. Serán ellos también quienes presenciarán la venida del nuevo *dux* de Babilonia, que se convertirá, al mismo tiempo, en el Pontífice de la Nueva Jerusalén<sup>105</sup>, es decir, el Papa que inaugurará el último *status* de este mundo. El abad fugitivo dejará en manos del futuro el cumplimiento de sus augurios.

Aunque quizás el testamento de Gioacchino da Fiore haya marcado más de lo que pensamos nuestro entendimiento del paso del tiempo, de una manera tan profunda que, aun sin quererlo, nos ha convertido a todos en sus herederos:

[E]l nuevo cómputo del tiempo de Joaquín y su periodización de la historia deben ser consideradas en conexión con todas las sucesivas oleadas

---

<sup>103</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Il salterio a dieci corde*, Lib. 2, IV, 3, p. 143.

<sup>104</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Trattati sui quattro vangeli*, I, 6, p. 83. Uno de los seguidores de Joaquín, un franciscano heterodoxo llamado Gerardo de Borgo San Donnino, publicó en París en 1254 una obra titulada *Liber introductorius ad Evangelium aeternum*, en la que afirmaba que el nuevo reino, el del Espíritu y el Evangelio eterno comenzaría en seis años, es decir, en 1260. Este monje fue apresado y condenado a perpetuidad. Ver Karl LÖWTH, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, trad. de Norberto Espinosa, Buenos Aires, 2007, p. 181.

<sup>105</sup> JOAQUIM OF FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, Bk. 4, pt. 1, ch. 45, ll. 3-5, p. 402. Ver también E. Randolph DANIEL, "Reformist Apocalypticism and the Friars Minor"(1997), en *Abbot Joaquim of Fiore and Joachimism. Selected articles*, p. 247

### *La Edad del Espíritu*

apocalípticas de la Modernidad. Joaquín...capta, en su primera irrupción, *la ley de la Modernidad*. Esta acción de Joaquín hace palidecer la penosa disputa en torno al comienzo de la Modernidad. Con todo, el esquema Antigüedad-Edad Media-Modernidad no es otra cosa que un afluente secularizado de la profecía joaquina de las tres eras: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo. Desde Joaquín, toda escatología revolucionaria cree que con ella, más allá de la Antigüedad y de la Edad Media, que solo han sido prehistoria, comienza algo definitivo: el tercer reino, la era del Espíritu Santo, en la cual yace la consumación<sup>106</sup>.

### *Joaquinismo ilustrado*

La larga sombra del joaquinismo como actitud intelectual —más allá de sus primeras aspiraciones de reforma religiosa o profecía escatológica acotada a las creencias cristianas— encuentran en un conocido fragmento de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) su expresión ilustrada, apta para entrar en el mundo moderno tras ser previamente *desinfectado* de exaltación alocada. Las urgencias apocalípticas ya no eran aceptadas tan ingenuamente por pensadores que se habían convertido en masa a la nueva religión racional, pero que seguían ansiando, como los monjes medievales, unas verdades universales con las que interpretar su presente y, sobre todo, anticiparse a su porvenir. Lessing sustituye a la revelación por la educación, pero no deja por eso de recurrir expresamente al *Evangelio Eterno* de los joaquinistas, ya que, aún desde la atalaya de un palacio construido por las certezas rigurosas, la promesa evangélica debe realizarse algún día en nuestro mundo.

---

<sup>106</sup> TAUBES, *Escatología occidental*, p. 112.

Algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV tal vez captaron una ráfaga de ese nuevo Evangelio eterno y se equivocaron solamente al anunciar tan próxima su interrupción.

Quizá no fue una ocurrencia vana su tercera edad del mundo, y ciertamente no tenían ningún mal propósito cuando enseñaban que la Nueva Alianza quedaría anticuada igual que lo quedó el Antiguo Testamento. Ellos mantenían una misma economía de un mismo Dios: siempre —para decirlo con mi lenguaje— el mismo plan de la educación general del género humano,

Solo que lo aceleraron, sólo que creyeron poder convertir de golpe a sus contemporáneos, salidos apenas de la niñez, sin ilustración ni preparación, en varones dignos de esa su *tercera edad*<sup>107</sup>.

Comprobamos cómo muchos siglos después, en un ambiente espiritual pretendidamente más luminoso, alejado de las tinieblas medievales y alumbrados por las Luces de la Razón, los planteamientos góticos han germinado, florecido y se muestran más radiantes todavía que en ese pasado fanático del que reniega el filósofo alemán. Se reproducen nuevamente en esta cita aquellos rasgos historicistas que caracterizaban las doctrinas del abad calabrés y que señalamos como uno de los puntales de la *sociedad vigilante* que llega hasta nuestros días. Nos estamos refiriendo al axioma de que el tiempo histórico y la acción humana caminan siempre y con paso decidido hacia adelante, sometido implacablemente al principio aristotélico de no contradicción. Esta propuesta teórica, inserta también en el dogma cristiano de una historia progresiva hacia la salvación, impone tiránicamente que en la vida humana no

---

<sup>107</sup> Gotthold Ephraim LESSING, “La educación del género humano”, en *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de Agustín Andreu, Anthropos, Madrid, 1990, pp. 645-646.

hay ni puede haber marcha atrás y que cualquier tiempo pasado fue de peor calidad, defectuoso podríamos decir.

Esta fe en la perfectibilidad progresiva provoca esa afirmación antisemita de Lessing sobre la caducidad de una Torá hebrea que habría quedado “anticuada” ante la superación efectuada por el mensaje cristiano. Para este pensador, es sólo cuestión de educación y madurez que la humanidad alcance el Reino del Espíritu: una mayoría de edad con la que el ciudadano, previamente adiestrado en los avances científicos y filosóficos, alcanzará una edad adulta de autonomía y libertad, con un yo fuerte dueño de su propia vida, libre ya de arrebatos emocionales más propios de adolescentes. En la visión profética de este ilustrado hallaríamos un esquema progresivo y ascendente en el que el judaísmo sería una religión infantil; el cristianismo, una fe de adolescentes; mientras que la Ilustración científica nos traería por fin una época seria, adulta y cabal, donde la única creencia serían las verdades racionales, cumpliéndose así, paradójicamente, las promesas de la adolescencia.

Sin embargo, esta fantasía omnipotente, disfrazada de espera racional en los frutos generosos del progreso, tiene también otra consecuencia muy lesiva para la facultad creadora del ser humano. Si el futuro sólo puede traer maravillas en forma de libertad, seguridad y autorrealización del intelecto, la espontaneidad o la improvisación para adaptarse a los vaivenes de la contingencia son desdeñadas como aptitudes a la postre poco útiles cuando se tiene la certeza maníaca de la inminencia de un mundo mejor. No nos extraña, así, que autores como Jacob Moreno (1889-1974) se hayan lamentado de los efectos nocivos para la imaginación y la creatividad que puede producir la aceptación acrítica del credo ilustrado<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> “La ilustración de los filósofos bajo el auspicio de los intelectuales (guiados por Lessing, Sonnenfels y otros), sofocó los últimos elementos del espíritu popular de improvisación”. Jacob L. MORENO, *Psicodrama*, Ediciones Hormé/Paidós, Buenos Aires, 1978, p. 66.

Esta doctrina de Lessing influiría profundamente en el intento de racionalizar el cristianismo que emprendería luego el idealismo alemán. En opinión de Karl Löwith, fue Friedrich Schelling (1775-1854) quien llevó a cabo en la Lección 36 de su *Philosophie der Offenbarung* (Filosofía de la revelación) el intento más audaz de fundamentar filosóficamente el reino de Dios.

Schelling, quien también conocía las profecías de Joaquín<sup>109</sup>, se centra en la exégesis de los textos cristianos primigenios más helenizados, los de Pablo y Juan, a quienes considera “los apóstoles del futuro” que sentarían “las bases de la elaboración de una religión espiritual del género humano”<sup>110</sup>. La obra de Cristo era el sustrato necesario para la evolución pero, al igual que pensaba Joaquín de Fiore, no podía continuar con su forma presente. El cambio *a mejor* era, por una parte, necesario, y por otra parte, imparable. En la interpretación de Löwith, Schelling plantea la cuestión en los siguientes términos:

Cristo es el “último Dios”, que eliminó a los dioses de la Antigüedad y que anunció el “espíritu” que vendrá en su lugar y que debe actuar con independencia de las gracias extáticas de la época apostólica. Después de Cristo el cristianismo ya no está bajo la tensión entre un nuevo mensaje sobrenatural y las fuerzas cósmicas del paganismo, sino que está libre para desarrollarse en un saber humano plenamente consciente de sí mismo. Cuando el cristianismo entró en la historia del mundo debió someterse a las condiciones generales y a la ley de este mundo, esto es, a la ley del cambio y el desarrollo. Tenía que hacer crecer los gérmenes que Cristo había plantado

---

<sup>109</sup> Por este motivo, este autor también rescata en su obra el símbolo trinitario como emblema del progreso de la historia de la salvación de la humanidad. “Como Moisés, Elías y Juan el Bautista, que lleva a plenitud el Antiguo Testamento, Pedro, Pablo y Juan representan los tres estadios de la evolución de la Iglesia cristiana. Los tres reflejan la trinidad del Dios Uno. Pedro es el Apóstol del Padre, Pablo el del Hijo, mientras que Juan es el Apóstol del Espíritu”. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, pp. 256-257.

<sup>110</sup> Ibid., p. 256.

### *La Edad del Espíritu*

en la tierra. El progreso de la religión cristiana no consiste pues simplemente en su expansión, sino en el desarrollo de una *gnosis* parcial en un saber universal<sup>111</sup>.

### ***La lectura gnóstica de Voegelin***

Eric Voegelin, en su ya clásica obra *La nueva ciencia de la política* (1952), considera el joaquinismo como el punto de arranque de lo que él denominará el *gnosticismo* moderno. “En su escatología trinitaria, Joaquín creó el agrupamiento de símbolos que rigen la autointerpretación de la sociedad política moderna hasta la actualidad”<sup>112</sup>. El primero de estos símbolos es la concepción de la historia como una secuencia progresiva de tres edades, la última de las cuales es el Tercer Reino, la Edad del Espíritu. De esta estructura trinitaria derivan las filosofías de la historia que prosperarán, especialmente, a partir de la Ilustración europea.

Como variaciones de ese símbolo se reconocen la periodización enciclopedista y humanista de la historia en antigua, medieval y moderna; la teoría de Turgot y Comte de una secuencia de fases teológica, metafísica y científica; la dialéctica de Hegel de las tres etapas de libertad y realización espiritual autorreflexiva; la dialéctica marxista de las tres etapas de comunismo primitivo, sociedad de clases y comunismo final; y, por último, el símbolo nacionalsocialista del Tercer Reino<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> Ibidem. Énfasis en el original.

<sup>112</sup> VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 138.

<sup>113</sup> Ibidem. Se refiere a lo que comúnmente se denomina *Tercer Reich*. La propaganda nacionalsocialista tomó este elemento del opúsculo de Moeller van den Bruck *Das dritte Reich*, publicado en 1923. La escatología trinitaria aquí hacía referencia a un tercer imperio germánico, tras el primero, el Sacro

Los otros símbolos que, según Voegelin, derivan de las profecías joaquinitas y que marcan la política moderna son el líder, el profeta y la hermandad de personas autónomas.

En el plano religioso, Francesco d'Assisi (c. 1181-1226) fue reconocido como el primer líder de la Edad del Espíritu. Teniendo en cuenta, además, que los *fraticelli* franciscanos fueron los primeros propagandistas de las ideas de Joaquín, no es extraño que postularan a su fundador como el guía mesiánico de la nueva época<sup>114</sup>. La competencia, en el ámbito secular, la encontraron en el emperador germánico Federico II (1194-1250), quien, excomulgado por la Iglesia católica, se coronó a sí mismo en Jerusalén como *dominus mundi*. Sus frecuentes luchas contra el Papado, considerado como la expresión del Anticristo, lo cubrieron de un aura mesiánica ante sus súbditos, que incluso llegaron a esperar su resurrección después de muerto, emulando de esta manera a Jesucristo. Décadas más tarde, surgieron impostores que recorrerían Alemania haciéndose pasar por la nueva encarnación del difunto emperador<sup>115</sup>.

Voegelin sostiene que tanto el *príncipe* maquiavélico como los superhombres de las ideologías secularizadas del periodo post-ilustrado son epígonos de la obsesión moderna por el liderazgo político<sup>116</sup>. Un rasgo que la Ciencia Política mantiene hasta nuestros días, en los que proliferan estudios de posgrado en los que se adiestra a los

---

imperio Romano Germánico, que acabó en 1806 debido a las conquistas napoleónicas, y tras el segundo, el Reich de Bismarck, que llegó a su fin en 1918 con la derrota alemana en la I Guerra Mundial.

<sup>114</sup> Fueron muchos los que en el siglo XIII identificaron a este precursor de la Edad del Espíritu con Francesco d'Assisi, cuya orden, levantada sobre un ideal de pobreza y contemplación, fue fundada pocos años después de la muerte del abad de Fiore. La intención de los franciscanos era demostrar la importancia escatológica del mensaje y la vida de su fundador, un auténtico *hombre nuevo* cuyo ejemplo estaba destinado a cambiar para siempre la faz de la tierra. Ver Norman COHN, *The Pursuit of the Millenium*, Secker & Warburg, London, 1957, p. 102; VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 138

<sup>115</sup> COHN, *The Pursuit of the Millenium*, p. 107ss. En la corte siciliana de Federico II se llevó a cabo una labor de recuperación de antiguo derecho imperial romano, que fue hibridado con cristología teológica, con la intención de dar a su reinado una mayor legitimidad religiosa ante el Pontífice romano. Ver Ernst H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (1957), trad. de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Alianza, Madrid, 1985, pp. 102-144.

<sup>116</sup> VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 139.

alumnos en las supuestas aptitudes, instrumentos y otros *secretos* con los que manejar con autoridad y eficacia una organización política o económica.

A partir de las doctrinas del abad de Fiore, el curso de la historia devino un todo inteligible y predecible, es decir, accesible al conocimiento humano, “ya sea a través de una revelación directa o de gnosis especulativa”<sup>117</sup>. Aquí entraría el papel del profeta. Un rol que será desempeñado en nuestra época secularizada por lo que Voegelin llama “el intelectual gnóstico”<sup>118</sup>, alguien capaz de descifrar el futuro desde el conocimiento que le proporcionan unas doctrinas omnipotentes: ideas o conjuros que abrirían de par en par las puertas del tiempo, del devenir de los asuntos humanos. Como apunta Rafael del Águila, estos pensadores, en realidad, ejercen la función de sacerdotes de la nueva religión del progreso de la razón, por este motivo “los intelectuales modernos no son demasiado diferentes de los antiguos magos que se distanciaban del mundo con el propósito de dominarlo gracias a los poderes mágicos”<sup>119</sup>.

El profeta medieval o el intelectual moderno perseguirían, siguiendo a Voegelin, el cuarto símbolo de las visiones de Gioacchino da Fiore: la hermandad de personas autónomas. Ya hemos visto cómo con la venida del tercer reino, el del Espíritu, ni las autoridades eclesiásticas ni los sacramentos tendrían validez para salvar las almas de los creyentes. Aunque Gioacchino tenía en mente a una nueva orden monástica que se extendería por toda la tierra, “la idea admitía infinitas variaciones”: desde diversas sectas medievales y renacentistas, o las iglesias puritanas de los santos en Inglaterra y Estados Unidos, hasta alcanzar las ideologías revolucionarias y democráticas

---

<sup>117</sup> Ibidem.

<sup>118</sup> Ibidem.

<sup>119</sup> Rafael del ÁGUILA, “Sacerdotes impecables”: *Foro Interno*, vol. 10 (2010), p. 13. Para un estudio excelente de uno de estos sacerdotes del culto al progreso, ver Francisco José MARTÍNEZ MESA, “Utopía, cultura cívica y sociedad industrial: una aproximación a la naturaleza subversiva del discurso sansimoniano”: *Foro Interno*, vol. 13 (2013), pp. 63-90.



modernas<sup>120</sup>. La fraternidad de seres perfectos, angelicales, ha sido un ensueño recurrente de las más diversas doctrinas movilizadoras.

La nueva época sería el tiempo de las realidades últimas antes del Juicio Final, las figuras intermediarias serían ya cosa de un pasado obsoleto que había que arrojar al estercolero de la historia. Ni siquiera los maestros son necesarios, pues ellos pertenecen a un tiempo caduco y decadente. Esta actitud desafiante progresista se secularizará y radicalizará paulatinamente en los siglos sucesivos, en los que el Dios cristiano dará paso a la Ciencia como principal objeto de culto de los intelectuales. El ilustrado marqués de Condorcet (1743-1794) es un magnífico ejemplo de este desaforado optimismo historicista. Un año antes de caer víctima de esa Revolución Francesa a la que había saludado y servido con tanto entusiasmo y devoción, Condorcet escribía:

Cada siglo añadirá nueva ilustración a la de los siglos que le han precedido, y este progreso, que nada puede por tanto retener o retrasar, no tendrá otros límites que los de la duración del universo...Mientras la ilustración se incrementa, los métodos de instrucción serán correspondientemente perfeccionados...Un hombre joven al abandonar la escuela posee más conocimiento real que los más grandes genios —no sólo de la Antigüedad, sino incluso del siglo XVII— hayan podido adquirir durante su largo estudio<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 139.

<sup>121</sup> Marqués de CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1793). Citado en Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, p. 83.

El hecho de que Voegelin haya denunciado esta sofisticada fantasía omnipotente —lo que le costó que lo tacharan de reaccionario<sup>122</sup>—, no supone, en nuestra opinión, que critique la modernidad desde la atalaya libresca del erudito que mira a los demás como párvulos ignorantes o maleducados. Tampoco predicaba este profesor alemán un regreso a un pasado mítico lleno de armonía o sabiduría inmaculada, entre otras cosas, porque esa sería otra fantasía evasiva. Pensamos, en cambio, que Voegelin se nos presenta como un maestro sabio que escribe dolido por experiencias políticas que le tocó vivir y que lo han marcado para siempre. Tiene, sin embargo, la intención de mitigar el dolor de las enfermedades morales e intelectuales de su época. Aunque, eso sí, alejándose tanto de aspiraciones proféticas como de actitudes mesiánicas.

Quizá su mayor preocupación sea la persistente y falaz inmanentización del *éscathon* cristiano como rasgo característico de la política moderna, que empuja a las ideologías a perseguir la revelación definitiva, un apocalipsis terrenal en forma de *solución final*. De este modo sólo se reflexiona en el uso de la política para acabar con ella, usándola como una navaja dialéctica que intenta acallar la pluralidad de los *diversos*<sup>123</sup> o los sobresaltos de la vida cotidiana. Un intento tan inútil como cargado de peligros, envuelto en una racionalidad tan grandilocuente que disfraza tras sus ropajes una furiosa manía persecutoria. Una redención que acaba en el asesinato o en el suicidio.

Sin embargo, una larga lista de insignes pensadores han caído en estos relatos apocalípticos de inspiración cristiana, por lo que no podríamos evitar que nos hagamos varias preguntas: ¿no se dieron cuenta de que estaban ayudando a propagar una falacia?,

---

<sup>122</sup> Sobre estas críticas, véase Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003, pp. 78-81.

<sup>123</sup> “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*”. Hannah ARENDT, “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 131.

¿tenían una inclinación tan maléfica que aún sabiendo que estaban dando alas a un delirio teórico favorecieron su imposible realización terrenal?

Voegelin responde categórico a estas cuestiones: “[e]s evidente que no es posible explicar siete siglos de historia intelectual mediante la estupidez y la deshonestidad. Debe asumirse que en las almas de esos hombres hubo un impulso que los cegó a la falacia”<sup>124</sup>.

Este impulso es la ansiedad ante la incertidumbre, “la esencia misma del cristianismo”, según este autor<sup>125</sup>. La búsqueda vigilante del orden, con su temporalidad estricta y sus espacios acotados, es la respuesta primaria a la ansiedad<sup>126</sup>. La fragilidad y el desvalimiento humano ante un mundo desprovisto de seguridades duraderas, de un anclaje sólido donde agarrarse, es el caldo de cultivo para que el psiquismo humano despliegue a toda vela las ficciones de omnipotencia<sup>127</sup>.

### ***Gnosticismo antiguo y moderno: la continuidad de una ruptura***

Tras apuntar la lectura que hace Eric Voegelin de las doctrinas del abad de Fiore, creemos necesario advertir que esta interpretación está lejos de haber logrado un consenso en el ámbito de la teoría política. Curiosamente, las críticas más difundidas de esta interpretación provienen de autores muy cercanos a Voegelin en diferentes

---

<sup>124</sup> VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 150.

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> Eric VOEGELIN, “Anxiety and reason” (1968), en *What Is History? and Other Late Unpublished Writings. The Collected works of Eric Voegelin*. Vol. 28, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990, p. 71.

<sup>127</sup> Véase, por ejemplo, Melanie KLEIN, “Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa” (1948), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas*. Vol. 3, Paidós, Barcelona, 1988, pp. 34-54.

momentos de su vida: su maestro, Hans Kelsen (1881-1973)<sup>128</sup>, y uno de sus discípulos, Eugene Webb.

Voegelin había comenzado *La nueva ciencia de la política* atacando frontalmente el estudio positivista de la política. La premisa de que los métodos de las ciencias naturales eran el criterio supremo para la relevancia teórica en cualquier disciplina académica le parecía un disparate. Un disparate peligroso, ya que “subordina la relevancia teórico al método y pervierte así el sentido de la ciencia”<sup>129</sup>. Puesto que la ciencia debe buscar la verdad en los distintos ámbitos del conocimiento, en ella debe ser relevante todo lo que ayude en esa búsqueda, sin caer en el fetichismo de un método concreto.

Diferentes objetos requieren diferentes métodos. Un especialista en ciencia política que trate de entender el sentido de la *República* de Platón no podrá hacer mayor uso de las matemáticas; un biólogo que estudia la estructura de una célula no podrá dar mayor uso a los métodos de la filología clásica ni a los principios de la hermenéutica. Esto puede sonar trivial, pero el desprecio por las verdades elementales es una de las características de la actitud positivista, por lo que se hace necesario explicar lo evidente<sup>130</sup>.

La actitud positivista llevaba como corolario que aquellos determinados campos de la realidad que no pudiesen ser explorados mediante el método de las ciencias naturales no merecían ser estudiados en absoluto. Las cuestiones metafísicas o trascendentales dejarían de ser ciencia, ya que no tenía sentido preguntarse por el sentido de nuestra existencia individual o colectiva. El sentido de la vida no es

---

<sup>128</sup> Voegelin había sido alumno de Kelsen en Viena y se doctoró en 1922 en el marco de la cátedra de Kelsen.

<sup>129</sup> VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 17.

<sup>130</sup> Ibidem.

matematizable. Por lo tanto, su estudio ha dejado de ser relevante para esta visión reduccionista de la ciencia que, a la postre, se ha impuesto en las instituciones académicas en los últimos siglos.

Kelsen, reconocido representante del positivismo jurídico, no podía dejar pasar estas críticas a su pretensión de levantar una ciencia jurídica libre de ataduras morales o metafísicas. Así, al poco de comenzar su crítica al trabajo de su antiguo discípulo<sup>131</sup>, el maestro enfatiza que “la historia intelectual de la humanidad demuestra como realidad innegable que este tipo de especulaciones [metafísicas o teológicas] no sólo son inútiles para el propósito de la ciencia, sino que constituyen un serio obstáculo para su avance”<sup>132</sup>. Tras esta categórica formulación, el lector ya puede prever con muy poco margen de error que la intención del maestro va a ser el de refutar el intento de su discípulo de acudir a categorías filosóficas o religiosas para poder pensar los graves desgobiernos de su época. Esa brutalidad ambiental que había obligado a ambos a refugiarse en el exilio norteamericano. Las propuestas teóricas de Voegelin, expresadas en esos términos, no sólo serían “inútiles”, en opinión del jurista, sino también un “serio obstáculo” para el desfile de la victoria del conocimiento humano. Kelsen ha fabricado un tablero de ajedrez intelectual en el que luchan los luminosos ejércitos del Progreso contra las tenebrosas huestes de la Reacción.

Y esa mentalidad progresista no acepta que se denomine como “gnósticas” a las corrientes ideológicas que han predominado en la modernidad occidental. El gnosticismo sería, estrictamente hablando, un movimiento religioso de los primeros siglos de la era cristiana, basado en unos conocimientos secretos que aseguraban la salvación. Además, argumenta Kelsen, el gnosticismo no aspiraba a redivinizar la

---

<sup>131</sup> Esta crítica ha sido publicada en castellano como Hans Kelsen, *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, ed. de Eckhart Arnold, Katz, Buenos Aires, 2006, *passim*. En el posfacio, el editor explica que esta crítica escrita aproximadamente en 1954 nunca fue publicada, aunque Kelsen había explicado su contenido a Voegelin en la correspondencia entre ambos. *Ibid.*, pp. 258-265.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 24.

realidad material, sino, por el contrario, a desdivinizarla<sup>133</sup>. Ni siquiera, piensa Kelsen, Gioacchino da Fiore sería un gnóstico, ya que este monje italiano vivió “cerca de mil años después del gnosticismo histórico”<sup>134</sup>. Por otra parte, resulta curioso que Kelsen reproche a Voegelin que no utilice ninguna cita literal de Fiore en su argumentación — algo que, por lo demás, es cierto—, cuando tampoco el maestro ofrece ninguna otra para desacreditar las teorías del discípulo.

En nuestra opinión, el entendimiento entre ambos pensadores es harto difícil, porque ambos parecen estar hablando lenguajes distintos. De hecho, Kelsen no entiende a Voegelin cuando éste considera que los gnosticismos pueden ser muy distintos entre sí, estar enfrentados y que cada uno de ellos aspire no sólo a la hegemonía, sino a la posición única respecto de los sistemas ideados para alcanzar la perfecta salvación del mundo<sup>135</sup>. El gnosticismo, sin embargo, debería entenderse como un conjunto de doctrinas soteriológicas que comparten su fijación con un *conocimiento omnipotente*, no un argumento concreto. Entre ellas, de hecho, lo que prima es la incompatibilidad entre las diferentes alternativas.

Ahora bien, las críticas al término “gnosticismo” no sólo provienen desde tradiciones teóricas opuestas a la de Voegelin, sino desde algunos de sus seguidores, como el profesor estadounidense Eugene Webb<sup>136</sup>. El uso de este término, viene a decir Webb, confunde más que aclara los fenómenos políticos e históricos sobre los que Voegelin reflexiona. Es, por esa razón, inapropiado seguir utilizándolo, ya que en el léxico voegeliniano podemos encontrar otras denominaciones —como apocalipticismo,

---

<sup>133</sup> Ibid., pp. 169-170.

<sup>134</sup> Ibid., p. 170.

<sup>135</sup> Ibid., pp. 206-207.

<sup>136</sup> Autor de la primera monografía sobre el pensamiento de Voegelin, quien colaboró activamente con Webb en su elaboración. Ver Eugene WEBB, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press, Seattle and London, 1981.

magia o cientifismo, entre otras— que se ajustarían más a lo que, según Webb, Voegelin pretendía denunciar<sup>137</sup>.

Es cierto, como también apunta Webb, que Voegelin extrae unas consecuencias que no están en las obras de los expertos en gnosticismo antiguo sobre los que se apoya<sup>138</sup>. Especialmente, hay que señalar el hecho de que los gnósticos antiguos, esencialmente dualistas, repudiaban este mundo, intrínsecamente malo en su concepción religiosa, y no pretendían transformarlo sino huir de él hacia una dimensión trascendente. Sin embargo, eso es algo que el mismo Voegelin reconoce, pues había estudiado con detenimiento las obras de los especialistas, pero no por ello piensa que deba renunciar a un término que, para él, sí es útil y explicativo para describir ciertos inquietantes procesos que habían marcado tanto la política como el pensamiento moderno.

Además, Voegelin sí era bien consciente de la controversia que la denominación “gnosticismo” podía plantear, ya que, con ella, no sólo incluía a las ideologías o movimientos que habían levantado regímenes totalitarios. También mencionaba la doctrina liberal y su fe ingenua en las bondades del progreso científico, una ideología que conformaría el ala derecha del *sueño gnóstico*<sup>139</sup>.

En una conferencia dictada en Munich en 1958, titulada “Ciencia, Política y Gnosticismo”, Voegelin comienza delineando los rasgos más característicos del gnosticismo antiguo, citando los trabajos sobre el mismo de Hans Jonas (1903-1993), para, acto seguido, pasar a describir los rasgos más sobresalientes de un gnosticismo ya adjetivado como “moderno”. Esa sería, por tanto, su contribución teórica: haber sabido

---

<sup>137</sup> Eugene WEBB, “Voegelin’s Gnosticism Reconsidered”: *Political Science Reviewer*, Vol. 34 (2005), pp. 69-70.

<sup>138</sup> Webb se refiere especialmente a los estudios de Hans Jonas. Ibid, p. 60.

<sup>139</sup> Ver VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, pp. 209-210.

captar la continuidad y la ruptura entre las viejas y las nuevas formas gnósticas<sup>140</sup>. Ambas conjuntos de doctrinas comparten el mismo fundamento: la sensación de alienación del hombre espiritual en un mundo esencialmente corrompido, que no sienten como propio, y la necesidad de escapar de él. Lo que diferencia a los antiguos y a los modernos son las distintas modalidades de escape. Los primeros optarán por un exilio trascendental hacia un Dios superior y distinto del creador de este cosmos malvado. Los segundos, esos que tendrán como precursor al abad de Fiore, optarán por una huida inmanente. Querrán construir otro mundo sin salir de éste.

In modern Gnosticism it is accomplished through the assumption of an absolute spirit that in the dialectical unfolding of consciousness proceeds from alienation to consciousness of itself; or through the assumption of a dialectical-material process of nature that in its course leads from the alienation resulting from private property and belief in God to the freedom of a fully human existence; or through the assumption of a will of nature that transforms man into superman<sup>141</sup>.

El lector versado en la filosofía moderna habrá sabido captar con facilidad que, detrás de estas tres formas de escape intelectual, se hallan las ideas de G. W. F. Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Nietzsche (1844-1900), los tres principales *santos* gnósticos modernos<sup>142</sup>. Voegelin encuentra que, a pesar de los

---

<sup>140</sup> Eric VOEGELIN "Science, Politics, and Gnosticism", en *Modernity without Restraint . The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, ed. de Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia, 2000, pp. 251-256.

<sup>141</sup> [En el gnosticismo moderno se logra mediante el supuesto de un espíritu absoluto que en el despliegue dialéctico de la conciencia avanza desde la alienación a la conciencia de sí; o mediante el supuesto de un proceso materialista dialéctico de la naturaleza que en su curso conduce desde la alienación resultado de la propiedad privada y la creencia en Dios a la libertad de una existencia plenamente humana; o mediante el supuesto de una voluntad de la naturaleza que transforma al hombre en superhombre]. Ibid., p. 255.

<sup>142</sup> Voegelin analiza las concomitancias entre las ideas de estos tres pensadores en la conferencia que estamos comentando. Ver Ibid., pp. 257-292.



diferentes énfasis que encontramos en sus filosofías, los tres participarían del mismo desaguizado intelectual cegados por una *libido dominandi* que conduce a doctrinas incuestionables, no por su solidez argumentativa, sino porque, dentro de ellas, está prohibido el cuestionamiento de sus bases teóricas<sup>143</sup>. En todo este proceso, Voegelin observa cómo estos pensadores, en su obsesión por hacer aparecer un nuevo mundo de las cenizas del viejo, están en realidad actuando como brujos cargados de magia apocalíptica<sup>144</sup>

Mientras que Hans Jonas no se atreve, como Voegelin, a trazar una línea de continuidad entre las doctrinas gnósticas y el pensamiento político moderno, ambos pensadores sí coinciden en señalar la gestualidad gnóstica de la filosofía existencialista de Martin Heidegger (1889-1976).

Jonas, su antiguo discípulo, resalta —a propósito de las concomitancias entre gnosticismo y existencialismo— el paralelismo entre nuestra época “postcristiana” y la Antigüedad postclásica<sup>145</sup>, esos primeros siglos de la era cristiana en los que irrumpen las doctrinas gnósticas, cuando empiezan a derrumbarse tanto la religiosidad cósmica como la interpretación racional del mundo de la filosofía clásica griega. La “caída” o el “estado de yecto” (*Geworfenheit*) que caracterizan al *Dasein* en los escritos de

---

<sup>143</sup> Ibid, p. 274.

<sup>144</sup> Ibid., pp. 284-289. Sobre el contenido mágico del sistema hegeliano, ver Eric VOEGELIN, “On Hegel: A Study in Sorcery”, en *Published Essays. 1966-1985. The collected works of Eric Voegelin*, vol. 12 ed. de Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990, pp. 213-255. Existe una traducción al castellano de este trabajo: Eric VOEGELIN, “Sobre Hegel: un estudio de brujería”: *Foro Interno*, vol. 10 (2010), pp. 155-197.

<sup>145</sup> “En este sentido analógico, nosotros estaríamos ahora viviendo en el período de los primeros césares. Sea como fuere, hay algo más que coincidencia en el hecho de que nos reconozcamos en tantas facetas de la Antigüedad postclásica, muchas más, sin duda, que de la Antigüedad clásica. El gnosticismo es una de esas facetas, y el reconocimiento aquí, difícil por la rareza de los símbolos, se produce con la sorpresa de lo inesperado, especialmente para el que sabe algo del gnosticismo, ya que la generosidad su fantasía metafísica parece entenderse mal con la austera desilusión del existencialismo, como su carácter religioso en general con el ateísmo, esencia fundamentalmente «postcristiana» por la cual Nietzsche identificó al nihilismo moderno. Sin embargo, una comparación puede proporcionar algunos resultados interesantes”. Hans JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. de Menchu Gutiérrez, Siruela, Madrid, 2003, pp. 342-343.

Heidegger<sup>146</sup> no dejan de resultar familiares a quienes han estudiado con detenimiento unas creencias centradas en la tragedia de unos hombres espirituales que han sido arrojados a un mundo sin sentido. Voegelin, por su parte, ve en Heidegger a un gnóstico especulativo y refinado, todavía en activo —recordemos que esta conferencia fue dictada en 1958—, y productor de un sistema de pensamiento radicalmente inmanentista<sup>147</sup>. Su propósito sería, en opinión del teórico político, anticipar la salvación mediante una transferencia colosal de omnipotencia desde un *locus* de poder trascendente a uno inmanente, es decir, desde Dios al Ser en la historia.

A pesar de ser un pensador cristiano, Voegelin, en su estudio honesto de las características del gnosticismo como actitud intelectual que se apropia paulatinamente de la modernidad occidental, reconoce que el cristianismo en sí mismo lleva esta tendencia en sus genes: “La gnosis acompañó al cristianismo desde sus comienzos y se la puede rastrear hasta Pablo y Juan”, apunta al respecto en *La nueva ciencia de la política*<sup>148</sup>. Teniendo en cuenta que esta religión ha hegemonizado el pensamiento europeo durante los dos últimos milenios, no debiera resultar sorprendente que las inclinaciones gnósticas también se instalara tanto en la ciencia como en la política de nuestro continente y de sus prolongaciones transatlánticas.

“Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado, antes de que el mundo fuese... Yo les he dado tu palabra, y el mundo los ha odiado, porque no

---

<sup>146</sup> Véase, por ejemplo, Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000, pp. 195ss. Sobre este asunto, Hans Jonas señala que “[e]ntre estos términos de movimiento, el que hace referencia a haber «sido arrojados» a algo llama nuestra atención, siendo ésta una idea que nos resulta familiar en la literatura existencialista. Esto nos recuerda al «proyectado a la infinita inmensidad de los espacios» de Pascal, al «haber sido arrojados» del *Geworfenheit* de Heidegger, que era para éste una característica fundamental del *Dasein*, de la experiencia individual de la existencia. El término, hasta donde alcanzo a ver, es originalmente gnóstico... No existe una diferencia fundamental entre el dualismo gnóstico y el existencialista: el hombre gnóstico es arrojado a una naturaleza antagonista, antidivina y, por tanto, antihumana; el hombre moderno, a una naturaleza indiferente. Sólo el último caso representa el vacío absoluto, el verdadero pozo sin fondo”. JONAS, *La religión gnóstica*, pp. 351, 355.

<sup>147</sup> VOEGELIN, “Science, Politics, and Gnosticism”, pp. 275-276.

<sup>148</sup> VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 155.

son del mundo, como yo no soy del mundo”<sup>149</sup>. Estas son palabras de Jesucristo en el Evangelio de Juan, un texto en el que Voegelin detecta claras influencias gnósticas, especialmente en este desapego a lo terrenal por tener “este” mundo una esencia corruptora de lo espiritual. El evangelista entiende el espíritu (*pneuma*) como último estrato puro enterrado en un alma (*psyché*) ensuciada por el contacto cotidiano con los cuerpos (*soma*). El autor del Evangelio de Juan, apartándose radicalmente de la tradición judía, parece considerar la Creación divina un mal que el verdadero seguidor de Cristo debe, primero, desenmascarar para, acto seguido, denunciar y escapar de su influjo perverso.

Ante esta evidencia textual, al pensador alemán parece no quedarle más remedio que asumir las consecuencias:

Considering the history of Gnosticism, with the great bulk of its manifestations belonging to, or deriving from, the Christian orbit, I am inclined to recognize in the epiphany of Christ, the great catalyst that made eschatological consciousness an historical force, both in forming and deforming humanity<sup>150</sup>.

La cuestión que conviene plantear es, entonces, ¿por qué llamar gnósticos a las ideologías y movimientos modernos que plantean cambiar sustancial y materialmente el mundo si el antiguo gnosticismo no creía que este mundo tuviese ningún arreglo? La salida que ellos buscaban era trascendente: elevarse hacia una divinidad no creadora y absolutamente separada de un cosmos que funciona como cárcel del espíritu. Así lo

---

<sup>149</sup> Juan 17: 5, 14.

<sup>150</sup> [Considerando la historia del gnosticismo, con el grueso de sus manifestaciones pertenecientes a, o derivadas de, la órbita cristiana, me inclino a reconocer en la epifanía de Cristo el gran catalizador que hizo de la conciencia escatológica una fuerza histórica, tanto en la formación como en la deformación de la humanidad]. Eric VOEGELIN, *The Ecumenic Age. Order and History*, Vol. 4, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1974, p. 20.

reconoce el propio Voegelin: “[e]n ningún lado...la gnosis había asumido la forma de especulación sobre el significado de la historia inmanente como lo hizo en la alta Edad Media. La gnosis no conduce por necesidad interna a la construcción falaz de la historia que caracteriza a la modernidad desde Joaquín”<sup>151</sup>.

¿Cuál es la razón, por tanto, de este cambio drástico en la orientación gnóstica? La primera respuesta que da Voegelin se nos antoja algo vaga: la expansión y maduración de la civilización occidental hizo que ésta buscara y encontrara un significado a su evolución<sup>152</sup>. Una evolución que, en todo momento, estaría regida por una ley imperturbable de progreso científico, político y moral por etapas siempre ascendentes. Una marcha imparable de la ignorancia hacia el conocimiento, o siguiendo con las metáforas visuales tan del gusto de nuestra *sociedad vigilante*, un tránsito de la oscuridad hacia la luz.

Sin embargo, Voegelin debió darse cuenta de que su primera explicación no lograba convencer de la necesidad de seguir llamando gnósticos a sistemas modernos de pensamiento que negaban cualquier elemento trascendente en la historia humana. Las críticas de su maestro Kelsen iban en esa dirección. De ahí que, más tarde, Voegelin tuvo que justificar su decisión de seguir apostando por el término gnosticismo para describir realidades diferentes. Su intención era separar un núcleo doctrinal de las diversas, y muy distantes, variaciones que partían de un supuesto común. ¿Qué creencia compartían, pues, los gnósticos antiguos y modernos? La aventura del espíritu, responderá ahora Voegelin. El objetivo común del gnóstico es devolver el esplendor al espíritu divino (*pneuma*) del hombre, para ello el ser humano debe pasar de una existencia alienada, en un mundo intrínsecamente desgobernado, a una existencia auténtica, donde pueda desplegar todas esas potencialidades que habían estado

---

<sup>151</sup> VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 155.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

previamente sepultadas. Esa existencia espiritual sólo puede lograrse mediante una acción basada en el conocimiento<sup>153</sup>. Es decir, mediante una ciencia que sirva de combustible al poder. O lo que es lo mismo, con una ciencia omnipotente que alimente las fantasías de omnipotencia del ser humano. Ése es, según Voegelin, el corazón del gnosticismo: la fe en el poder redentor del conocimiento. No es, así, extraño que la Razón se convirtiera en la diosa del panteón ilustrado.

Además, plantea Voegelin, en esa modernidad que debemos rastrear hasta las especulaciones apocalípticas medievales, el énfasis ya no recae en el espectacular simbolismo de las herejías gnósticas de los primeros siglos del cristianismo, sino en el muy canónico Evangelio de Juan<sup>154</sup>. La imaginería de su autor puede ser observada en los sistemas gnósticos modernos, desde Gioacchino da Fiore hasta el idealismo alemán de Schelling o Hegel. El gnosticismo moderno, al contrario que el antiguo, es inmanente, pero la confianza en la omnipotencia del conocimiento permanece inalterada. De esta forma, Voegelin reclama el uso explicativo de un concepto que no tiene por qué ser encapsulado en los estrechos márgenes de una ciencia política historicista que desprecia y soslaya el mundo interno del ciudadano. Nos referimos a esa manera de entender los asuntos humanos que, hinchada de soberbia, ingenuamente sostiene que el pasado nunca vuelve.

---

<sup>153</sup> “The essential core is the enterprise of returning the pneuma in man from its state of alienation in the cosmos to the divine pneuma of the Beyond through action based on knowledge”. VOEGELIN, *The Ecumenic Age*, p. 20.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 21.

***Ideologías: la tiranía de la lógica***

Hannah Arendt (1906-1975), en su descripción de la política totalitaria, también señala la permanente tendencia a la desmesura de esas ideologías científicas modernas que atribuyen al hombre el poder de reproducir en la tierra los escenarios trascendentales de la literatura escatológica. Para los seguidores de estas creencias políticas, “[s]úbitamente se torna evidente que cosas que durante miles de años la imaginación humana había apartado a un lugar más allá de la competencia humana pueden ser logradas aquí mismo, en la tierra”<sup>155</sup>. Así, el Paraíso y el Infierno pasan de lugares localizados en una fe ultramundana, a convertirse en espacios cuya construcción debe ser factible mediante la acción política. El Juicio Final ya no corresponde a Dios, sino a unos hombres que han bajado la omnipotencia a la tierra y la han encarnado en unos conocimientos supuestamente infalibles, capaces de suministrar la tecnología suficiente para ejecutar la fantasía de un mundo sin misterio, sin contingencia, donde todo puede estar controlado hasta el último detalle. La pérdida de la fe en un juicio más allá de la historia, también acarrea la desaparición de la única idea que hacía tolerable esa sentencia divina, la de que existe “una norma absoluta de justicia combinada con la posibilidad infinita de gracia”<sup>156</sup>. La realidad de los campos de concentración es la demostración palpable de que el mundo moderno, al intentar infructuosamente construir un paraíso terrenal, sí que ha logrado reproducir exitosamente las imágenes medievales del infierno.

Voegelin y Arendt compartían la preocupación por esa deriva omnipotente de la sociedad de su época que, en muchos sentidos, sigue siendo la nuestra<sup>157</sup>. Sin embargo,

---

<sup>155</sup> Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2009, p. 600.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> “Jamás ha sido tan imprevisible nuestro futuro, jamás hemos dependido tanto de las fuerzas políticas, fuerzas que padecen pura insania y en las que no puede confiarse si se atiende al sentido común y al propio interés. Es como si la humanidad se hubiera dividido entre quienes creen en la omnipotencia

mientras Voegelin prefería dar mayor relevancia a las continuidades históricas de ciertas ideas de salvación inmanente, Arendt se centraba en la novedad radical que, para ella, suponían las experiencias concretas de terror total<sup>158</sup>. Estas divergencias teóricas no obstan para que, en nuestra opinión, el análisis que Arendt hace de las ideologías modernas guarde un estrecho vínculo con la caracterización que, contemporáneamente, Voegelin hacía de los sistemas de pensamiento gnósticos.

En la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, publicada en 1958, Arendt añade un capítulo final titulado “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”. En sus páginas aparece una caracterización de los regímenes totalitarios como sistemas políticos cuya esencia es el terror<sup>159</sup>. El objetivo de implantar una política transversal de miedo sobre todas las capas de la población era la ejecución de una ley muy precisa: la ley del movimiento. Había que “hacer posible que la fuerza de la naturaleza y de la historia discurra libremente a través de la humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea”<sup>160</sup>. El propósito era “estabilizar” a los seres humanos, quienes paralizados por el miedo, no serían un impedimento para el libre desarrollo de las fuerzas de la naturaleza o de la historia. El buen juicio queda inmediatamente arrumbado como inservible en este esquema. “La culpa o la inocencia se convierten en nociones sin sentido; ‘culpable’ es quien se alza en el camino del proceso natural o

---

humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar las masas para lograr ese fin) y aquello para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas”. Ibid. p. 25.

<sup>158</sup> Sobre las diferencias de orientación teórica entre ambos autores, resulta instructivo leer la reseña de Voegelin sobre *Los orígenes del totalitarismo* de Arendt, así como la réplica de ésta a las críticas sobre su modo de entender el fenómeno totalitario. Ver Eric VOEGELIN, “The Origins of Totalitarianism”, en *Published Essays, 1953-1966. The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 11, ed. de Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia, 2000, pp 15-23; Hannah Arendt, “A Reply”: *The Review of Politics*, vol. 15, n.º 1 (1953), pp. 76-84. A pesar de sus diferencias importantes, este intercambio académico propició, sin embargo, que ambos pensadores alemanes mantuvieran una relación amistosa y de admiración mutua que duró hasta la repentina muerte de Arendt en 1975. Ver Manfred HENNINGSSEN, “Editor’s Introduction”, en VOEGELIN, *Modernity without Restraint. The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, pp. 2-3.

<sup>159</sup> ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 623.

<sup>160</sup> Ibidem.

histórico que ha formulado ya un juicio sobre las ‘razas inferiores’, sobre los ‘individuos no aptos para la vida’, sobre las ‘clases moribundas y los pueblos decadentes’<sup>161</sup>.

Sin embargo, este imperio del miedo no podría asentarse sin una labor previa de pedagogía política. Es necesario que los “súbditos” de la “dominación totalitaria” estén preparados para representar tanto el papel de ejecutor como el de víctima, ambos necesarios para el despliegue de un progreso histórico presentado como imparable e incuestionable. De esta “doble preparación” se encarga la ideología<sup>162</sup>. Arendt piensa que el carácter movilizador de las ideologías es un fenómeno esencialmente moderno porque, para que una idea logre tal capacidad de consenso social, hacía falta que la ciencia hubiese sido entronizada como verdad superior y todopoderosa, capaz de explicarlo todo. “Las ideologías son conocidas por su carácter científico: combinan el enfoque científico con resultados de relevancia filosófica y pretenden ser filosofía científica”<sup>163</sup>. Quien se oponga a sus conclusiones es, por consiguiente, o un reaccionario o un ignorante. Alguien superfluo, en definitiva. En la caracterización que Arendt hace del funcionamiento de una ideología recordaremos esa forma omnipotente de profecía que aparecía en las obras de Gioacchino da Fiore:

Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea. Su objeto es la historia, a la que es aplicada la ‘idea’; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que es, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma ‘ley’ que la explicación lógica de su ‘idea’. Las ideologías pretenden

---

<sup>161</sup> Ibidem.

<sup>162</sup> Ibid., p. 627.

<sup>163</sup> Ibidem.



### *La Edad del Espíritu*

conocer los misterios de todo el proceso histórico – los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro- merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas<sup>164</sup>.

Sabemos que la lógica es un eficaz instrumento del pensamiento racional, pero Arendt nos advierte de los riesgos que conlleva su aplicación delirante en el terreno de las ideologías y sus catastróficas consecuencias para la política. Puesto que el único movimiento posible en el terreno de la lógica es la deducción a partir de una premisa, el pensamiento ideológico decreta “la prohibición de las contradicciones”<sup>165</sup> y, como irremediablemente las va a encontrar en los asuntos humanos, están serán vistas como fases o etapas que serán irremediablemente superadas o canceladas *dialécticamente* por la fuerza arrolladora de la premisa. La hipótesis científica ha alcanzado el estatus de verdad revelada y, de este modo, ha heredado el poderío de moldear los acontecimientos sociales para que se sujeten al plan preestablecido. El ciudadano atrapado en una ideología, intoxicado por sus efluvios omnipotentes, está abocado a perder su libertad *in foro interno*:

El peligro de cambiar la necesaria inseguridad del pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología y de su *Weltanschauung* no es tanto el riesgo de caer en una suposición, habitualmente vulgar y siempre no crítica, como el de cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuese forzado por algún poder exterior<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Ibid., p. 628.

<sup>165</sup> Ibid., p. 629.

<sup>166</sup> Ibidem.

### *La Edad del Espíritu*

Al igual que Voegelin, la teórica alemana también piensa que la creencia en una ideología equivale a construirse una prisión en el interior de cada uno. Además, esos creyentes, poseídos por una furia proselitista, quieren expandir su fe carcelaria al resto de sus conciudadanos<sup>167</sup>. La ansiedad ante la incertidumbre de la vida era, según Voegelin, el acicate para asentarse sobre suelos ficticios y, sobre ellos, levantar monumentos especulativos alejados de la realidad<sup>168</sup>. Arendt concuerda sustancialmente con la opinión de su colega y, aunque ella no recurra al término gnosticismo para describir esta operación intelectual, sus apreciaciones sobre los rasgos de las ideologías nos permiten, sin embargo, considerarlas como intentos modernos de alcanzar una *gnosis* salvadora.

La reivindicación de explicación total promete explicar todo el acontecer histórico...en esta capacidad, el pensamiento ideológico se torna independiente de toda experiencia de la que no puede aprender algo nuevo incluso si se refiere a algo que acaba de suceder. Por eso, el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos e insiste en una realidad ‘más verdadera’, oculta tras todas las cosas perceptibles, dominándolas desde su escondrijo y requiriendo un sexto sentido que nos permita ser conscientes de ella. Este sexto sentido es proporcionado por la ideología<sup>169</sup>.

La función principal de las ideologías no es diferente, según la teórica alemana, del adoctrinamiento militar, su objetivo más inmediato es la creación de “soldados

---

<sup>167</sup> “When man functions as God...the cords pulled by the Player of the Puppets become the bars of a prison; and the believer in a system wants to draw everybody into the prison he has built around himself”. VOEGELIN, “Anxiety and reason”, p. 83.

<sup>168</sup> Ibid., pp. 82-83.

<sup>169</sup> ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 630.

políticos”, labor para la que son imprescindibles las instituciones docentes<sup>170</sup>. Y, como en los ejércitos, cualquiera que no extrajera todas las consecuencias inmediatas de la orden superior, o de la Idea en este caso —que casi siempre incluían la eliminación de los disidentes—, “sería simplemente un estúpido o un cobarde”<sup>171</sup>. Los guerreros de las modernas revelaciones parecen seguir al pie de la letra las indicaciones del Apocalipsis de Juan:

Conozco tu conducta: no eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Ahora bien, puesto que eres tibio, y no frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca<sup>172</sup>.

A este respecto, Arendt recupera un argumento muy persuasivo de los ideólogos totalitarios: “Usted no puede decir A, sin decir B y C y etcétera, hasta llegar al final del alfabeto homicida. Aquí parece hallar su fuente la fuerza coactiva de la lógica; surge de nuestro propio temor a contradecirnos”<sup>173</sup>. El mundo interno del ciudadano debe estar purgado de elementos democráticos para adaptarse a la “tiranía de la lógica”<sup>174</sup>. Esta dictadura íntima con la que nos obligamos a nosotros mismos se inicia “con la sumisión de la mente a la lógica como un proceso inacabable en el que el hombre se apoya para engendrar sus pensamientos”<sup>175</sup>. Este proceso sólo puede ser tiránico ya que su finalidad concreta es acabar con el pensamiento libre, es decir, con la libertad de asociación en el foro interno del individuo. Así, “la fuerza coactiva de la lógica es movilizad para evitar que nadie comience a pensar que, como la más libre y la más pura de todas las

---

<sup>170</sup> Ibidem.

<sup>171</sup> Ibid., p. 632.

<sup>172</sup> Apocalipsis 3: 15-16. Debo esta cita a Javier Roiz.

<sup>173</sup> ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 633.

<sup>174</sup> Ibidem.

<sup>175</sup> Ibidem.

actividades humanas, es lo verdaderamente opuesto al proceso obligatorio de la deducción”<sup>176</sup>.

A pesar de las profundas afinidades entre Voegelin y Arendt, la pensadora alemana nunca escribiría sentencias tan perentorias como que “[e]l totalitarismo, definido como el dominio existencial de los activistas gnósticos, es la forma final de la civilización progresista”<sup>177</sup>. Para Voegelin, el único “destello de esperanza” en medio de la “corrupción gnóstica” eran “las democracias inglesas y estadounidense”<sup>178</sup>. Algo que no puede dejar de sorprender en un autor que también consideraba al liberalismo, sustrato ideológico fundamental de ambas democracias, como otra rama de las creencias gnósticas en la salvación inmanente del hombre y la sociedad<sup>179</sup>.

Aunque igualmente consciente de que la dominación totalitaria sólo es capaz de arruinar la posibilidad de la política y convertirla en un “desierto” por el que vagabundean seres humanos aislados y aterrados<sup>180</sup>, Arendt se resiste a pensar que esos sistemas omnipotentes sean el final de nada. Ella está protegida por dos fenómenos que ha asimilado como objetos internos buenos y que, por ello mismo, la ayudan a no caer en una depresión estéril. Nos referimos, en primer lugar, a la *pluralidad* humana, hecho incontrovertible y condición indispensable para la vida humana en general y para la vida política en particular.

Profunda estudiosa de la tradición mediterránea, Arendt se refugia en ella para elaborar su pensamiento político. De ahí que nos advierta que ya “el idioma de los romanos, quizá el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones «vivir» y «estar entre los hombres» (*inter homines esse*) y «morir» y «cesar de estar

---

<sup>176</sup> Ibid., p. 634.

<sup>177</sup> VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 161.

<sup>178</sup> Ibid., p. 225.

<sup>179</sup> Ibid., p. 210.

<sup>180</sup> ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 634.

entre hombres»» (*inter homines esse desinere*) como sinónimos”<sup>181</sup>. Algo que también confirma el relato del Génesis judío como fundamento de la condición humana, “macho y hembra los creó”<sup>182</sup>. Esta pluralidad está, asimismo, íntimamente emparejada con el otro hecho incontrovertible que marca nuestra existencia. Ese hecho es la *natalidad* como posibilidad siempre presente de un nuevo comienzo de la acción humana: “la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico”<sup>183</sup>.

La persecución que las ideologías mantienen contra el pensamiento libre se justifica en el peligro de que “la libertad, como capacidad interna de un hombre, se identifica con la capacidad de comenzar”<sup>184</sup>. De ahí que las ideologías pasen como apisonadoras sobre toda experiencia nueva, espontánea, contingente. Así lo dejaba claro Hegel cuando afirmaba que “la consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”<sup>185</sup>. Los sacerdotes de estas nuevas religiones políticas saben bien que su éxito depende de convencer a sus feligreses de que sus teorías lo abarcan todo, que nada puede escapar de su control y que, si algo tiene la osadía de hacerlo, tiene que ser convenientemente eliminado como una excrecencia incompatible con la marcha triunfal del progreso histórico.

Sin embargo, estos ardides taumátúrgicos no pueden hacer nada contra una realidad existencial que siempre encuentra una rendija por donde escapar de esa asfixiante prisión autoconstruida. Parece como si su tradición judía resguardara a Arendt

---

<sup>181</sup> Hannah ARENDT, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2011, p. 35.

<sup>182</sup> Génesis 1: 27. Ibid., p. 36.

<sup>183</sup> Ibidem. Esto ya lo vio otro pensador judío, Franz Rosenzweig, quien también sostuvo que “el nacimiento irrumpe... como un pleno milagro, con la avasalladora fuerza de lo imprevisto e imprevisible. Fecundación la había siempre, y empero cada nacimiento es algo absolutamente nuevo”. Franz ROSENZWEIG, *La estrella de redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 89. Citado en Fernando BÁRCENA, “Hannah Arendt: una poética de la natalidad”: *Δαίμων*. Revista de Filosofía, n.º 26 (2002), pp. 108-109.

<sup>184</sup> ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 633.

<sup>185</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980 (1999), p. 43. Citado en Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2002, p. 161.

de esa fe griega de los filósofos occidentales en la “fatalidad natural” de los ciclos eternos, que convierten a los ciudadanos en “víctimas de una automática necesidad con todos los signos de las leyes inexorables”<sup>186</sup>. Pero esta especie de fuerza gravitacional no atrajo nunca el pensamiento político de Arendt hacia una forma de existencialismo nihilista. Al contrario, ella afirma rotunda, desde la experiencia concreta una vida plural y compartida, que “con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo, surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo”<sup>187</sup>. Ante el desierto que extienden a su paso esos gnósticos modernos que son los ideólogos, Arendt concluye su análisis del totalitarismo con “la verdad de que cada final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único ‘mensaje’ que el fin puede producir”<sup>188</sup>. Hace falta volar muy alto, como dioses alados, y sacudirse de todas las raíces que nos mantienen cerca de lo cotidiano para ignorar esta sencilla verdad política.

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y ‘natural’ es en último término el hecho de la natalidad...Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante y colocando la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora<sup>189</sup>.

---

<sup>186</sup> ARENDT, *La condición humana*, p. 264.

<sup>187</sup> ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 624.

<sup>188</sup> Ibid., p. 640. “

<sup>189</sup> ARENDT, *La condición humana*, p. 265.

## **SEGUNDA PARTE**





## CAPÍTULO 6

### SIGMUND FREUD: HACIA UNA TEORÍA POLÍTICA DEL MUNDO

#### INTERNO

#### PRIMERA PARTE

#### HERIDAS NARCISISTAS

—Está muy grave —dijo el doctor.

—¿Qué es lo que tiene?

—Todo y nada. Es un hombre que, según las apariencias, ha perdido una persona querida. Algunos mueren de eso.

—¿Qué os ha dicho?

—Que se sentía bueno.

—¿Volveréis?

—Sí —respondió el doctor—; aunque más le conviniera un médico para el alma<sup>1</sup>.

Victor Hugo, *Los miserables*

Poco después de llegar a Londres en 1938, tras abandonar para siempre una Viena entregada al régimen nacionalsocialista, Sigmund Freud (1856-1939) empezará a escribir un trabajo titulado *Compendio de Psicoanálisis*. Este escrito permaneció inacabado, debido a que Freud se vio obligado a suspender su redacción a causa de la

---

<sup>1</sup> Victor HUGO, *Los miserables*, vol. II, trad. de Nemesio Fernández-Cuesta, Random House Mondadori, Barcelona, 2013, p. 707.

enésima operación que perseguía atajar el cáncer que sufría desde hacía tiempo. La obra se interrumpe en el capítulo IX, titulado llamativamente “El mundo interior”, concretamente en una línea que acaba con las palabras “el presente se convierte en pasado”<sup>2</sup>.

Este hecho nos trae a la memoria a Hannah Arendt (1906-1975), otra importante pensadora de lengua alemana, a quien la muerte le llegó repentinamente cuando estaba comenzando a escribir la última sección de su obra *La vida del espíritu*, dedicada al Juicio, una capacidad ciudadana a la que esta autora siempre había considerado la más política de las facultades mentales<sup>3</sup>. Tampoco es casualidad que asociemos a Freud y a Arendt, esto es, al fundador del psicoanálisis y a una de las teóricas políticas más importantes del siglo XX. No es casual porque en estas páginas pretendemos tratar a Freud no tanto en su papel tan popular de médico de la mente, sino que más bien nos centraremos en el audaz teórico político que hizo una serie de descubrimientos que cambian para siempre nuestra comprensión del sujeto político de nuestras democracias.

Quizá el lector considere arriesgado o gratuito considerar a Freud como un pensador político. Sin embargo, en realidad, con esto no hacemos más que escucharle directamente e interpretar lo que él mismo nos sugiere.

Cuando se atrevió con el relato de su vida en su *Autobiografía* de 1925, el mismo Freud apunta que su elección profesional de la carrera médica no se debía a ninguna vocación irrenunciable. Antes al contrario, Freud dice que “[e]n aquellos años juveniles no sentía predilección especial ninguna por la actividad médica, ni tampoco la

---

<sup>2</sup> Sigmund FREUD, “Compendio de Psicoanálisis” (1940), en *Obras Completas*, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, tomo 9, p. 3418.

<sup>3</sup> “Después de su muerte, se encontró una hoja de papel en blanco en su máquina de escribir en la que sólo estaban escritos el encabezamiento, «El Juicio», y dos epígrafes. En algún momento, entre el sábado en que acabó «La voluntad» y el jueves de su fallecimiento, debió sentarse a trabajar en la sección final”. Mary MACCARTHY, “Prefacio de la editora”, en Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 14.

he sentido después”<sup>4</sup>. Confiesa que lo que le “dominaba” era “una especie de curiosidad relativa más bien a las circunstancias humanas que a los objetos naturales”<sup>5</sup>. Acto seguido, añade que, desde muy joven, estuvo genuinamente interesado por los temas políticos: “[b]ajo la poderosa influencia de una amistad escolar con un niño mayor que yo, que llegó a ser un destacado político, se me formó el deseo de estudiar leyes como él y de obligarme a actividades sociales”<sup>6</sup>.

Al final de este ensayo autobiográfico, ampliado en 1935, Freud vuelve sobre el mismo tema, declarando que en los últimos años su vida ha sufrido “un cambio significativo”, de este modo los “intereses adquiridos en la última parte de mi vida han retrocedido, en tanto que los más originales y antiguos se han vuelto prominentes una vez más”<sup>7</sup>. Tras lamentar que en los últimos años apenas ha realizado alguna contribución importante a la teoría psicoanalítica, asocia esta circunstancia a “una alteración en mi propia persona, lo que pudiera ser descrito como una fase de desarrollo regresivo”<sup>8</sup>. Freud siente que, después de tantos años de paciente labor de investigador del psiquismo humano —campo en el que había realizado trabajos radicalmente novedosos e incluso había fundado toda una escuela de tratamiento psicológico—, sus aspiraciones vuelven a ser las de su infancia y juventud. Resulta admirable que, desde el “cenit” de su vida<sup>9</sup>, este pensador reconozca ante sus lectores que todo su recorrido vital ha sido un largo rodeo para retornar al origen: “Mi interés luego de un largo *détour* en las Ciencias Naturales, la Medicina y la psicoterapia, volvió a los problemas culturales

---

<sup>4</sup> Sigmund FREUD, “Autobiografía” (1925), en *Obras Completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2762.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibid., p. 2798.

<sup>8</sup> Ibid., p. 2799.

<sup>9</sup> Ibidem.

que tanto me habían fascinado largo tiempo atrás, cuando era un joven apenas con la edad necesaria para pensar”<sup>10</sup>.

En el mundo interno, ese tipo especial de *inteligencia silenciosa*<sup>11</sup> que él tanto se había empeñado en estudiar, su presente, por fin, se había convertido en su pasado. Se había dado cuenta de que el progreso lineal hacia adelante no tenía sentido en los vastos paisajes de su alma, donde, en cualquier momento, Sigmund, el grandioso intelectual, pasaba a ser Schlomo, su segundo nombre; aquel que, al nacer, su padre Jacob Freud (1815-1896) había anotado en la Biblia familiar y que no había sobrevivido a su adolescencia<sup>12</sup>. El niño judío que anhelaba dedicarse a los asuntos de la política se hace fuerte y consciente en los últimos años de su vida, y ya no tiene miedo a reivindicar sus motivaciones más hondas y expresar sus opiniones al respecto. Sin embargo, de lo que quizá Freud no pudo o no quiso darse cuenta es que Schlomo nunca se había ido, que siempre estuvo acompañando a Sigmund. Es cierto que durante muchos años estuvo relegado a un segundo o tercer plano ante el empuje del indomable Freud del mundo externo, pero pacientemente, en su mundo interno, Schlomo estuvo jugando y trabajando para que en sus escritos apareciesen una y otra vez los acordes de una música con un sonido genuinamente político.

### ***Desmontar la tiranía***

Harold D. Lasswell (1902-1978), uno de los pioneros de la ciencia política estadounidense, se dio pronto cuenta de que “los prejuicios, preferencias y credos

---

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, pp. 16-18.

<sup>12</sup> Peter GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 27.

políticos a menudo se formulan en formas altamente racionales, pero se han desarrollado de modo altamente irracional”<sup>13</sup>. Sin embargo, debido al furor lógico y racionalista que ya impregnaba el estudio de la política en su época, no se quería afrontar con realismo los profundos desafíos y complejidades que supone el comportamiento político de los ciudadanos. Lasswell, en su libro *Psicopatología y política* (1930)<sup>14</sup>, se lamentaba de la superficialidad de estudiar los fenómenos políticos sólo en su faceta exterior, aquella que puede ser objeto de la visión controladora de los investigadores. La política está construida, en opinión de este autor, a base de racionalizaciones de motivos privados que se han desplazado hacia objetos públicos<sup>15</sup>. Pero este argumento es muy difícil de digerir por quienes primero han cercado y luego han fortificado un ámbito de estudio con pretensiones de independencia respecto de las demás ciencias sociales. Es mejor dejar de lado esas profundidades, pensaban (y continúan pensando) muchos politólogos, porque corremos el riesgo de perder pie, ahogarnos en el intento y, de paso, abandonar nuestra mimada parcela de conocimientos.

Sin embargo, en los albores de esa ciencia política empírica que tanto deslumbra aún hoy en nuestras facultades y centros de investigación, Lasswell ya nos advertía que si queremos saber de qué estamos realmente hablando cuando tratamos de política, deberíamos ensanchar nuestras perspectivas y librarnos de la esterilidad producida por el “espíritu demasiado estrecho”<sup>16</sup> de nuestra disciplina académica. Sólo si dejamos atrás el “orgullo sectario”<sup>17</sup> podríamos realizar aportaciones que mejoraran la calidad de la democracia, sin que se trate de maquillajes sobre una ciencia que estaba envejeciendo poco tiempo después de nacer. Lasswell, de todas formas, no se hacía demasiadas

---

<sup>13</sup> Harold D. LASSWELL, *Psicopatología y política*, Paidós, Buenos Aires, 1963, p. 153.

<sup>14</sup> Esta obra tuvo una edición ampliada que se publicó treinta años después, en 1960.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

ilusiones con el alcance de sus innovaciones sobre el estudio de los procesos inconscientes que se encuentran tras las ideas o decisiones políticas. De hecho, expresa su pesadumbre cuando afirma que “la sociedad reposa sobre una cierta cuantía de patología”<sup>18</sup>. Por esta razón, cualquier sociedad establecida “no alienta la libre crítica de la vida social, sino al contrario, establece tabúes sobre el pensar reflexivo acerca de sus propios presupuestos”<sup>19</sup>. Las ciencias que surgen de una sociedad dada y que se proponen analizar la misma no son una excepción a la regla, pues reproducen las prohibiciones o las limitaciones sobre lo que merece o no merece la pena ocuparse.

Además, nos encontraremos, asegura Lasswell, con un importante obstáculo derivado del carácter patológico de la vida política: “la adaptación social exitosa consiste en contraer las enfermedades corrientes” de la sociedad<sup>20</sup>. El remedio que ofrece este autor a esta formidable dificultad para la investigación política consiste en insistir en la importancia de la formación de los politólogos, ya que, para Lasswell, requiere más tiempo y esfuerzo la instrucción de un buen científico que pretenda estudiar la sociedad que la de quien decida ocuparse del conocimiento de los fenómenos de la naturaleza<sup>21</sup>. A su juicio, la ideología de las democracias occidentales descansa sobre una premisa errónea, a saber, la creencia de que “cada uno es el mejor juez de sus intereses, pero la investigación ha demostrado que esto no es así, sino más bien al contrario”<sup>22</sup>. Esa suposición se debe a la soberbia de la lógica racional aplicada a los asuntos públicos. Desgraciadamente, esta es una ilusión ampliamente compartida que sigue creyendo en la fuerza mágica de las leyes del legislador o de los decretos del ejecutivo que, realmente, no cambian para nada prácticas y creencias muy enquistadas

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 192.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibid., p. 193.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibid., pp. 187-188.

en la vida pública de los ciudadanos<sup>23</sup>. Una de ellas, y de las más relevantes, es “la identificación del campo de la política con el campo de batalla”<sup>24</sup>. Esta obsesión guerrera habría producido, según Lasswell, “un infortunado falseamiento en la mente de los que manejan los negocios públicos o que simplemente reflexionan sobre el manejo de ellos”<sup>25</sup>.

La guerra, sin embargo, sí nos descubre “la naturaleza asocial del hombre”<sup>26</sup>, pero no su naturaleza social sobre la que se asientan sus aptitudes para la vida comunitaria y su comportamiento político. Lasswell piensa que la política debería servir justamente para prevenir los conflictos violentos, aplicando “la energía social a la abolición de las fuentes constantes de la tensión en la sociedad”<sup>27</sup>. Su objetivo, como vemos, es ambicioso, y el politólogo debe reconocer que su consecución está muy lejos de ser una tarea fácil. Para ello, un primer paso necesario sería deshacerse de los dogmas que actuarían como reacciones defensivas ante la duda en la mente del científico político<sup>28</sup>. El problema es que se trata de dudas de las que él no tiene conocimiento porque escapan a su conciencia despierta. Las fórmulas teóricas aparecen así como protectores encantamientos mágicos<sup>29</sup>. Y nos ponen sobre la pista de un hecho inquietante para el ciudadano democrático, y que quizá tiene mucho que ver con esa bárbara identificación entre la política y la guerra. Se trata de la presencia incómoda (y para muchos inaceptable) en el ciudadano adulto de “estructuras psicológicas primitivas [que] continúan, en forma más o menos disfrazada, gobernando su pensamiento y esfuerzo”<sup>30</sup>.

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 188.

<sup>24</sup> Ibid., p. 189.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibid., p. 176.

<sup>27</sup> Ibid., p. 189.

<sup>28</sup> Ibid., p. 172.

<sup>29</sup> Ibid., p. 173.

<sup>30</sup> Ibid., p. 171.

La ciencia política no puede percatarse de esta realidad si sigue fijada exclusivamente, tiranizada, podríamos decir, por la lógica racional: “la paradoja suprema del pensar lógico es que se autodestruye cuando se lo cultiva demasiado asiduamente”<sup>31</sup>. De hecho, añade Lasswell, “se vuelve intolerante para la abundancia inmediata, no analizada, primitiva, de la mente, y al hacerlo así destruye su propia fuente”<sup>32</sup>. La salida de esta tiranía, en la que Lasswell hallaba a una desorientada ciencia política, pasaba por aceptar e integrar en el cuerpo teórico de esta disciplina los descubrimientos de un psiquiatra austríaco: “[n]adie ha mostrado más dramática y repetidamente que Freud las limitaciones (tanto como las ventajas) de los procedimientos del pensar lógico”<sup>33</sup>.

Lo que este politólogo estadounidense probablemente no conocía es la confesión que había hecho un joven Sigmund Freud en una carta a su entonces novia Martha Bernays: “Por cierto, tengo predisposición a la tiranía”<sup>34</sup>. Y esa predisposición a los comportamientos autoritarios se hicieron sentir la misma semana de la boda entre los dos jóvenes: Freud prohibió a su ya esposa, con hondos sentimientos religiosos, encender las velas del Sabbath el primer viernes después del matrimonio. Sus convicciones ateas debían verse reflejadas en su propio hogar<sup>35</sup>.

No era, ni mucho menos, la primera vez que Freud trataba de forma despótica a parte de su familia. Fue un niño muy mimado por parte de sus progenitores, en especial por su madre, Amalia Nathanson (1835-1930), con la que estuvo profundamente unido durante toda su vida. Su madre lo llamaba cariñosamente —incluso, ya mayor, delante de los jóvenes discípulos que acudían al hogar del maestro Freud—, *mein goldener Sigi*

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 45.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibid., p. 38. Lasswell reconoce, además, haberse psicoanalizado para aprender desde dentro este método de investigación. Ibid., p. 260.

<sup>34</sup> Freud a Martha Bernays, 22 de agosto de 1883. Citado en GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 65.

<sup>35</sup> GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 80.



(“mi dorado Sigi”), demostrando su inquebrantable predilección por el pequeño Sigmund sobre los demás hermanos<sup>36</sup>. Un ejemplo claro de este favoritismo familiar era que sus cinco hermanas, su hermano menor y sus padres debían apiñarse en tres dormitorios. Sólo Sigmund, el hermano mayor, contaba con una habitación privada en la modesta casa vienesa de la familia Freud. Además de actuar como censor de las lecturas apropiadas para sus hermanas<sup>37</sup>, llegó a exigir la desaparición del piano de su casa. Molesto por el ruido que acarreaba la educación musical de su hermana Anna, Freud pidió a su madre que se deshiciese del instrumento, y “el piano desapareció para no volver nunca más”<sup>38</sup>. Sus deseos siempre fueron órdenes en el ámbito familiar. Sus padres aceptaban sin estridencias su autoritarismo mientras alentaban “su sentimiento de que era excepcional”<sup>39</sup>. Como señala su biógrafo, “si las necesidades de Freud entraban en colisión con las de Anna o las de los otros, prevalecía él sin ninguna duda”<sup>40</sup>.

Freud mismo creía que su valentía y arrojo para transitar por nuevos caminos inexplorados y para defenderse de las críticas de las que eran objeto sus investigaciones se debían al amor incondicional que le profesaba su madre. Así, a su obra maestra, *La interpretación de los sueños*, publicada en 1900, añadirá once años más tarde una frase que sirve como confirmación de esa intuición que siempre había albergado sobre la relación entre la madre amante y el hijo triunfador: “He averiguado que las personas que se saben preferidas o distinguidas por su madre poseen en la vida aquella confianza en

---

<sup>36</sup> Jill SALBERG, “Hidden in Plain Sight: Freud’s Jewish Identity Revisited”, en Arnold D. RICHARDS (ed.), *The Jewish World of Sigmund Freud: Essays on Cultural Roots and the Problem of Jewish Identity*, MacFarland, Jefferson, 2010, p. 13. Ver también GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, pp. 561-562.

<sup>37</sup> GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 36

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

sí mismas y aquel indestructible optimismo que parecen heroicos muchas veces y conducen al verdadero éxito”<sup>41</sup>.

Y así se condujo el “dorado” Freud durante su juventud, con esos delirios de grandeza de quien se veía a sí mismo como un héroe dispuesto a salvar a la humanidad de la opresión de la ignorancia y la superstición. La tarea que tenía entre manos era digna de titanes, no de los pobres hombres mortales. Con más de cuarenta años, en 1900, confesó en una carta a su íntimo amigo, el médico Wilhem Fliess (1858-1928) su íntima actitud vital, la imagen que sobre sí mismo guardaba en su interior:

No soy en absoluto un hombre de ciencia, ni un observador, ni un experimentador, ni un pensador. Por temperamento no soy más que un *conquistador*, un aventurero, si quieres traducir esta palabra, con toda la curiosidad, la osadía y la tenacidad de ese tipo de hombre<sup>42</sup>.

Sin embargo, esa megalomanía del Yo conquistador, con la que el adulto Sigmund había arrinconado al infantil Schlomo, se iba a ir desinflando paulatinamente, no sin retrocesos ni obstáculos, porque los auténticos avances en el gobierno del individuo ni son fáciles ni están garantizados de una vez y para siempre. La tiranía del ejecutivo (del rey-Yo) sobre el resto de la *polis* interna era mucho más frágil de lo que el joven Freud creía en un principio. Su régimen absolutista podía desmoronarse en cualquier momento, pues los enemigos con los que se enfrentaba eran formidables. Más de veinte años después de esta carta, cuando ya no era el investigador aislado de sus inicios, pues sus descubrimientos clínicos y teóricos habían encontrado muchos seguidores en diversos países que aplicaban sus métodos terapéuticos, Freud seguía

---

<sup>41</sup> Sigmund FREUD, “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras Completas*, tomo 2, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 589 (adición de 1911).

<sup>42</sup> Freud a Fliess, 1 de febrero de 1900. Citado en GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 16. La palabra “conquistador” aparece en castellano en el original.

creyendo que “el psicoanálisis es un instrumento que ha de facilitar al *yo* la progresiva conquista del *Ello*”<sup>43</sup>.

Este *ello* era la denominación técnica con la que Freud designaba a los elementos letárgicos, las provincias rebeldes que atacaban el aparente poder omnímodo de la conciencia despierta. A pesar de las ansias invasoras, a renglón seguido, Freud, el científico honesto, se veía obligado a reconocer que “por otra parte, se nos muestra el *yo* como una pobre cosa sometida a tres distintas servidumbres y amenazada por tres diversos peligros, emanados, respectivamente, del mundo exterior, de la libido del *yo* y del rigor del *super-yo*”<sup>44</sup>.

Después de pasar décadas estudiando pacientemente su constitución real, el poder ejecutivo de la conciencia había pasado de ser el imbatible conquistador de las regiones del imperio interior a “una pobre cosa sometida” a la *servidumbre* de fuerzas que escapan repetidamente a su control vigilante. Súbitamente, y ante el empuje de tan tremenda oposición a sus dictados, Freud se da cuenta de que el gobierno se ha visto obligado a desistir de sus prerrogativas y se nos presenta, en cambio, como “el sumiso servidor que aspira a lograr el amor de su dueño”<sup>45</sup>. Ya no es, por tanto, el arrogante ejecutivo que imponía sus mandatos sobre sus súbditos, sino que “su situación de mediador” entre la inflexible realidad y los elementos que reclaman satisfacción a sus necesidades lo hacen “sucumbir...a la tentación de mostrarse oficioso, oportunista y falso, como el estadista que sacrifica sus principios al deseo de conquistarse la opinión pública”<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Sigmund FREUD, “El yo y el ello” (1923), en *Obras Completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2726. Cursivas en el original.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem.

Tras la máscara del soberbio emperador de la ciudad interna, se esconde una realidad mucho menos esplendorosa: “el yo es la verdadera residencia de la angustia”<sup>47</sup>. El gobernante de la identidad del ciudadano se nos presenta como un pobre sometido que teme “el sojuzgamiento o la destrucción”<sup>48</sup> de aquellas partes de su personalidad que atacan con virulencia el ejecutivo de nuestras vidas. En cuanto a la acción política del ciudadano, un Freud apesadumbrado nos sugiere que descartemos la imagen de un autócrata con la fuerza para imponer sus arbitrarios decretos en su polis externa e interna. En el mejor de los casos, ese Yo al que nos agarramos para afirmar nuestra identidad ante los demás, no puede ser otra cosa que “un monarca constitucional...que reflexionará mucho antes de imponer su veto a una propuesta del Parlamento”<sup>49</sup>. La tiranía ha quedado desmontada y, aunque con dificultad, los aires de democracia pueden empezar a sentirse en los patios y callejuelas del mundo interno del ciudadano.

### ***Palabras que curan***

Quizás hayamos ido demasiado rápido al describir el fin de la tiranía. Entre otras cosas, porque en la mayoría de los casos la tiranía no se derrumba jamás, sino que su labor represora y censora continúa orgullosa durante toda la vida del ciudadano. Y los destrozos psíquicos que deja atrás se acumulan formando una montaña de escombros que ni siquiera dejan salir las lágrimas. Ya desde el principio de sus análisis, y haciendo referencia a esas mujeres que ejercen la labor de cuidadoras en la enfermedad de sus

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 2727.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibid., p. 2726.

seres queridos, Freud evoca las “lágrimas tardías”<sup>50</sup> que aparecen en ellas en forma de síntomas histéricos y de lloros conmovidos por el recuerdo del dolor pasado.

Durante demasiado tiempo, el gobierno interno del ciudadano debe reprimir con severidad sus emociones ante situaciones que considera injustas o lesivas para su integridad. Por consideración ante quienes se hallan físicamente más débiles y necesitados de protección y asistencia<sup>51</sup>, el ejecutivo de sus vidas organiza una defensa heroica de su agrietada fortaleza, filtrando con rigor las entradas y las salidas de su foro interno. Sin embargo, esta situación de tensión permanente no puede durar indefinidamente. Las rebeliones internas son demasiado intensas y constantes, y al igual que las acometidas del exterior, no cesan en su acoso al gobierno del individuo. La persona desgobernada, no obstante, no quiere reconocer la precariedad de sus construcciones defensivas y la vulnerabilidad de su poderío, y se refugia en otro bastión, el del pudor de lo inconfesable. Así, Freud, queriendo cuidar de la cuidadora, nos advierte de cómo ésta “se avergonzaba de la violencia con la que actuaban sobre ella los recuerdos”<sup>52</sup>. Y permanecía atada sin saberlo a un gobierno autoritario que no perdonaba las objeciones a su rígido ordenamiento.

Freud, sin embargo, estuvo mucho tiempo dándole vueltas a cómo suavizar ese autoritarismo que tantas veces hacían irrespirables los espacios internos del individuo. Que lo ahogaba de sufrimiento y lo arrojaba a la miseria cotidiana. Al final de sus *Estudios sobre la histeria*, el investigador vienés declara que el propósito de su misión es la superación del “Destino” maldito de sus pacientes al transformar la “miseria” dolorosa que padecían en “infortunio corriente”<sup>53</sup>. Erigiéndose como un luchador contra una fuerza tan poderosa como el Destino, Freud se nos presenta como un héroe trágico,

---

<sup>50</sup> Josef BREUER y Sigmund FREUD, “Estudios sobre la histeria” (1895), en *Obras completas*, tomo 1, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 125.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 168.

como alguien que, a pesar de conocer racionalmente las ingentes dificultades de su tarea, no se arredra y continúa desafiando los poderes celestiales que rigen la vida de los mortales.

De ahí que llame a su cura “catártica”<sup>54</sup>, al igual que al desenlace purificador de una tragedia griega. La terapia consistía en buscar el “efecto catártico”<sup>55</sup> a través de la descarga verbal de los afectos contra las imponentes restricciones que limitan despóticamente la libertad de los individuos. La palabra se convertía en el “subrogado” de la “venganza” contra algo recordado como una “ofensa”; la palabra, por tanto, lograría, despegándose de los afectos íntimos que la secuestraban, pasar a ser el “reflejo adecuado a título de lamentación o de alivio del peso de un secreto (la confesión)”<sup>56</sup>. Mediante este método, Freud descubrió un tipo muy especial de recuerdos, unas memorias capaces de desatar tormentas en el alma, cuya “singularidad” se debía a que “constituyen una excepción a la regla general de desgaste”<sup>57</sup> que él creía por entonces que gobernaba la psique humana.

Aquí, Freud actúa como un discípulo que quiere desplegar todas las potencialidades del tesoro descubierto por casualidad por su maestro Josef Breuer (1842-1925) durante el tratamiento de su paciente “Anna O.”<sup>58</sup> en la década de 1880. Fue, además, esta misma mujer la que denominó “curación por la palabra” a la novedosa terapia que consistía en una charla con el médico, y con la que se estaba deshaciendo de unos molestos síntomas físicos que demostraron ser la manifestación

---

<sup>54</sup> Ibid., pp. 39, 44, 87, 91, 137, 139, 141-145, 152, 155-157, 166, 168.

<sup>55</sup> Ibid., p. 44.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Ibid., p. 45.

<sup>58</sup> El verdadero nombre de esta paciente, cuya novedosa terapia puede considerarse “la célula germinal de todo el psicoanálisis”, era Bertha Pappenheim. GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 91.

corpórea de “residuos de sentimientos e impulsos que se había visto obligada a reprimir”<sup>59</sup>.

Como el mismo Freud reconocerá en su *Autobiografía*, publicada el mismo año de la muerte de su maestro Breuer, el abandono por este último de la cura catártica — quizá asustado por el nuevo e incontrolable mundo que se abría ante él—, dejó en “en mis manos la administración de su herencia”<sup>60</sup> que irá refinando hasta llegar a la creación de la terapia psicoanalítica. Ese Freud impetuoso de los inicios pudo interpretar la retirada de Breuer, tras haber sido el descubridor de esta revolucionaria forma de tratar los desgobiernos del individuo, “como una cobarde deserción del campo de batalla”<sup>61</sup>. Y en efecto, para este investigador ya maduro de edad, pero en las primeras etapas de su labor teórica, su trabajo era el de un guerrero que debe invadir un terreno enemigo y plagado de trampas, para las que el analista debe estar bien vigilante y pertrechado de estrategias para la acción. La analogía militar es constante:

La organización patógena no se conduce, pues, realmente como un cuerpo extraño, sino más bien como un *infiltrado*. El *agente infiltrante* sería en esta comparación la *resistencia*. La terapia no consiste tampoco en extirpar algo —operación que aún no puede realizar la psicoterapia—, sino en fundir la resistencia y abrir así a la circulación el camino hacia un sector que hasta entonces le estaba vedado<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 92.

<sup>60</sup> FREUD, “Autobiografía”, p. 2770.

<sup>61</sup> GAY Freud. *Vida y legado de un precursor*, p. 94.

<sup>62</sup> BREUER y FREUD, “Estudios sobre la histeria”, p. 159. Énfasis añadido.

Una vez descubierta la configuración de la fortaleza enemiga, al investigador militarizado sólo le queda avanzar decididamente hacia la lucha, conociendo, sin embargo, que ésta será ardua y la victoria no está clara: “Penetramos, venciendo constantes resistencias, en los estratos interiores...probamos hasta dónde podemos penetrar con los medios de los que hasta ahora disponemos y los datos adquiridos”<sup>63</sup>. Freud aparece en estas páginas como un sabueso que sigue el rastro de sangre hasta dar con el paradero de un enemigo que, si bien malherido, aún muestra señales de vida. La terapia, así descrita, se llena de ansiedad persecutoria y anhelos de solución final:

[A]bandonamos y recogemos los hilos lógicos, los perseguimos hasta los puntos de convergencia, volvemos constantemente atrás y entramos, persiguiendo los «inventarios de recuerdos», en caminos laterales, que afluyen luego a los directos. Por último, avanzamos así hasta un punto en el que podemos abandonar la labor por capas sucesivas y penetrar por un camino principal directo hasta el nódulo de la organización patógena. Con esto *queda ganada la batalla*, pero no terminada. Tenemos aún que perseguir los hilos restantes y agotar el material. Mas el enfermo nos auxilia ya enérgicamente, habiendo quedado ya rota, por lo general, su resistencia<sup>64</sup>.

Tras esta batalla extenuante, podemos regresar unos pasos atrás y observar al neurólogo que, buscando una cura efectiva para los problemas de sus pacientes nerviosos, emprende una tarea ingente adentrándose por senderos completamente

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 162.

<sup>64</sup> Ibidem. Énfasis añadido.



desconocidos para la ciencia de su tiempo. Un trabajo que, como pretendemos resaltar, tendrá hondas implicaciones para la teoría política del ciudadano democrático. Sin embargo, aunque su lenguaje esté fuertemente impregnado por la épica marcial de la conquista, creemos adivinar en Freud el aliento trágico de un héroe que lucha con fuerzas más grandes que la vida.

### ***Política trágica***

Si antes hacíamos mención a la profunda ligazón que unía a Freud con su madre Amalia, no nos debería extrañar que nuestro autor se identifique tan claramente con Édipo, el *inconsciente* amante incestuoso y asesino de su padre, además del más popular de los héroes trágicos griegos. Ya hemos señalado cómo en los *Estudios sobre la histeria*, el primero de sus trabajos importantes, Freud ya proclamaba su decisión de desafiar al Destino. Audazmente, se proponía reeditar el argumento omnipresente de las tragedias. Unos años más tarde, en *La interpretación de los sueños* (1900), para explicar las producciones oníricas sobre la muerte de los familiares, Freud cree haber hallado en el mito de Édipo “un factor de alcance universal”<sup>65</sup>. Un factor que desde la infancia señorea en los deseos inconscientes de la psique humana, y que, por eso mismo, aparece más o menos deformado en nuestros sueños, cuya función es la de realizar nuestras aspiraciones más inconfesables por muy depravadas y egoístas que parezcan al pensamiento despierto. Freud es categórico al respecto:

---

<sup>65</sup> FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 503.

Todos [los sueños], sin excepción, son egoístas y en todos aparece el amado *yo*, aunque oculto bajo el disfraz. Los deseos que en ellos aparecen realizados son siempre deseos de dicho *yo*, y cuando el sueño nos parece obedecer a un interés por otra persona, eso no es sino una engañosa apariencia<sup>66</sup>.

El alcance de tal afirmación es, como ya dijimos, universal, y por lo tanto no está circunscrita a los pacientes neuróticos que pasaban por la consulta del psiquiatra. En su obra, Freud no sólo recoge los sueños de estos últimos, sino también los de familiares y amigos y, muy especialmente, los suyos propios. Freud plantea, de este modo, que, en cuanto a deseos incestuosos y asesinos, la humanidad es radicalmente igualitaria: “no creo que los psiconeuróticos se diferencien en esto grandemente de los demás humanos que han permanecido dentro de la normalidad, pues no presentan nada que les sea exclusivo y peculiar”<sup>67</sup>. La paz que, aparentemente, demostramos en nuestra existencia de vigilia se debe a la represión constante a la que son sometidos estos elementos revoltosos que impedirían una vida conforme a los parámetros convencionales de nuestras sociedades. Así, en la “fase pacífica, reprimida la rebelión y restablecida la censura”<sup>68</sup>, los deseos de muerte no se concretan en los asesinatos proyectados en las fantasías que amenazan con desgobernar nuestras vidas.

Freud se muestra tan entusiasmado con su hallazgo teórico que equipara la potencia de la composición trágica de Sófocles (496-406 a.e.c) con su creación terapéutica: “la acción de la tragedia”, dice respecto de *Édipo rey*, “se halla constituida exclusivamente por el descubrimiento paulatino y retardado con supremo arte —

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 510. Énfasis en el original. Sobre el hecho de que los sueños sean siempre y en todo momento una realización de los deseos del individuo, ver *ibid.*, pp. 422-428.

<sup>67</sup> Ibid., p. 506.

<sup>68</sup> Ibidem.

proceso comparable al de un psicoanálisis— de que Edipo es el asesino de Layo y al mismo tiempo su hijo y el de Yocasta. Horrorizado ante los crímenes que sin saberlo ha cometido, Edipo se arranca los ojos y huye de su patria”<sup>69</sup>. El mismo Freud acompañará a Édipo en el cumplimiento de la maldición del oráculo de Delfos. Por una parte, eliminará el sentido de la vista en el tratamiento terapéutico de la mente<sup>70</sup>, convirtiendo el psicoanálisis en una forma de sabiduría *ex auditu*, donde lo trascendente es lo que se escucha y no lo que se ve, evitando el carácter dialéctico de las miradas enfrentadas. Por otra parte, Freud, como es sabido, acabó huyendo de su patria austriaca, acosado por el antijudaísmo nazi, terminando sus días en Londres, y al igual que Édipo, acompañado por sus hijas<sup>71</sup> y su mujer, pero no por su madre, fallecida unos pocos años antes.

Aislado entre la ciencia médica de su época, arriesgado en sus propuestas prácticas y teóricas, y perteneciente a una minoría racial sobre la que aún pesaban muchos prejuicios que le impedían el éxito social y económico, Freud estaba, sin embargo, seguro de su talento como investigador<sup>72</sup>. Esperaba, por tanto, que las resistencias al psicoanálisis y a la figura de su fundador terminarían siendo arrolladas por las verdades incómodas que ofrecía en sus obras. Los oráculos prestigiosos de la academia, demasiado piadosos con lo que se debía o no estudiar y celosos de sus parcelas de conocimiento, no habían sido capaces de liberar de sus miserias a tantas personas desahuciadas por la ciencia institucional. Tuvo que venir él a resolver el

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 507. Énfasis añadido.

<sup>70</sup> “[M]antengo mi consejo de hacer echarse al paciente en un diván, colocándose el médico detrás de él y fuera del alcance de su vista. Esta disposición tiene un sentido histórico, partiendo del cual se desarrolló el psicoanálisis... como en tanto que escucho al sujeto me abandono también por mi parte al curso de mis ideas inconscientes, no quiero que mi gesto procure al paciente materia de interpretaciones o influya sobre sus manifestaciones. Por lo general, el sujeto no se acomoda gustoso a esta disposición y se rebela contra ella, sobre todo cuando el instinto visual (*voyeurs*) desempeña un papel importante en su neurosis”. Sigmund FREUD, “La iniciación del tratamiento” (1913), en *Obras completas*, tomo 5, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 1668.

<sup>71</sup> Un dato revelador es que Freud solía referirse a su hija Anna como “su Antígona”. Anna Freud fue la única hija que siguió, como psicoanalista, los pasos de su padre. GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 493.

<sup>72</sup> Ibid., pp. 133ss.

enigma que daba acceso a todo un mundo que se hallaba escondido de la visión vigilante, que se desplegaba en la noche o las sombras de la luz cegadora de la razón. Freud le reprochaba a los oráculos lo mismo que Édipo echará en cara al adivino Tiresias: "...resolver no podía el enigma/ quien primero llegara, mas sólo un adivino; y entonces ya se vio que nada te inspiraban/ las aves ni los dioses; tuve que venir yo, /Édipo, el ignorante, y acabar con la Esfinge/ solo con mi talento, sin augurios ni nada"<sup>73</sup>.

Freud tenía muy claro que gran parte de la sociedad tacharía su idea sobre el Édipo interior que todos llevamos dentro como "monstruosa"<sup>74</sup>, digna de un perverso y no de un profesional burgués respetable. Sin embargo, la tragedia de Sófocles, pensaba él, mantenía su fuerza a lo largo de la historia porque trataba de algo que no sucumbe con el paso del tiempo. Algo que proviene de la infancia del ciudadano y también de la infancia de la humanidad. Incluso en el drama griego se hace una referencia explícita a esos sueños incestuosos. La propia Yocasta, *inconsciente* madre y esposa, consuela a un hijo/marido, preso de una terrible angustia, diciéndole que no debe asustarse por tales fantasías: "no te asusten tampoco las nupcias con tu madre; /son muchos los mortales que en sueños han dormido/ con las suyas, y aquel a quien nada estas cosas/ inquieten, más feliz pasará por el mundo"<sup>75</sup>. Como Édipo, aun sin saberlo, preferimos, en tiempos antiguos y ahora, vivir en la ignorancia de aquello que se oculta tras la imponente fachada de la cultura, aquello que nos asegura que los sueños son simples restos desvaídos y sucios de lo ocurrido durante la vigilia<sup>76</sup>. Pero él, harto de

---

<sup>73</sup> SÓFOCLES, "Édipo rey", trad. de Manuel Fernández-Galiano, en *Tragedias*, Austral/Planeta, Barcelona, 2011, vv. 393-398, p. 247.

<sup>74</sup> FREUD, "La interpretación de los sueños", p. 503.

<sup>75</sup> SÓFOCLES, "Édipo rey", vv. 980-983, p. 270.

<sup>76</sup> Para Thomas Hobbes, que podemos considerar aquí como ejemplo del mecanicismo de la ciencia moderna, "our dreams are the reverse of our waking imaginations", siendo la imaginación no otra cosa que "decaying sense". Ver Thomas HOBBS, *Leviathan*, ed. de Michael Oakeshott, Blackwell, Oxford, 1946, cap. II, pp., 9, 11.

tanta hipocresía cultural, había venido a descorrer el velo por mucho que nos duela lo que se encuentre detrás:

[L]a leyenda del rey tebano entraña algo que hiere en todo hombre una íntima esencia natural. Si el destino de Edipo nos conmueve es porque habría podido ser el nuestro y porque el oráculo ha suspendido igual maldición sobre nuestras cabezas antes que naciéramos. Quizá nos estaba reservado a todos dirigir hacia nuestra madre nuestro primer impulso sexual y hacia nuestro padre el primer sentimiento de odio y el primer deseo destructor. Nuestros sueños testimonian de ello... la culpa de Edipo, nos obliga a una introspección en la que descubrimos que aquellos impulsos infantiles existen todavía en nosotros, aunque reprimidos<sup>77</sup>.

Hay otro aspecto al que, sin embargo, parece no prestar mucha importancia Freud al proponer este mito como una proyección exterior del más grande drama que se desarrolla en la *domus interior*<sup>78</sup> de la persona civilizada. Nos referimos al hecho de que Édipo era el rey de Tebas, es decir, el principal cargo político de la ciudad-estado. Para los griegos este hecho era fundamental en la construcción de este mito<sup>79</sup>, ya que la tragedia cumplía una función de pedagogía política, previniendo contra la soberbia de los gobernantes. Aunque quizá, de forma poco consciente, Freud sí lo tuvo en cuenta, pues él propuso la incidencia generalizada —es decir, no circunscrita a pocos individuos anormales o extraordinarios— que este esquema mítico tiene en la psique de todos los

---

<sup>77</sup> FREUD, “La interpretación de los sueños”, pp. 507-508.

<sup>78</sup> VIRGILIO, *Eneida*, versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño, edición biligüe, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, Libro I, v. 637, p. 19.

<sup>79</sup> Carl E. SCHORSKE, “Política y parricidio en *La interpretación de los sueños* de Freud”, en *Viena Fin-de-Siècle: política y cultura*, Editorial Gustavo Gil, Barcelona, 1981, p. 210.

ciudadanos. Édipo, al fin y al cabo, se convirtió en rey al resolver el enigma propuesto por la Esfinge, un acertijo cuya respuesta era el hombre, o mejor dicho, el conjunto del género humano. Al enlazar su creación teórica con el destino trágico del rey de Tebas, el Freud maduro de *La interpretación de los sueños* estaba realizando no sólo psicología, como era su interés consciente, sino que, al mismo tiempo, se arrojaba de lleno en las aguas de la teoría política, cumpliendo esa labor cívica a la que aspiraba siendo niño.

La *polis*, a partir de los descubrimientos de Freud, podía volver a representar la tragedia humana, recuperando los actores y los escenarios que vierten públicamente las verdades incómodas sobre la desmesura y el autoritarismo, esos aspectos que tan a menudo son entronizados en el gobierno externo e interno de los ciudadanos. En el interior de cada uno de estos escenarios, el teatro de la vida puede ser recreado de nuevo de forma que las enseñanzas políticas dejen un poso duradero, sin necesidad de imposiciones rígidas y destrozos en los cuerpos y en las almas. Pero esto supone un desafío democrático contra el aristocratismo impuesto por Platón (c. 427-347 a.e.c) en la historia de las ideas políticas. En *Las leyes*, su último diálogo, el Ateniense, ese alter ego del filósofo, expulsa al teatro fuera de los muros de la *polis* y establece la censura sobre sus autores. Una expulsión significativa pues se trataba del espectáculo donde podían acudir, no sólo los hombres, como en la Academia platónica, sino también las mujeres y los niños<sup>80</sup>, es decir, aquellos elementos que quedaban enmudecidos en la mayéutica socrática.

---

<sup>80</sup> Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO, “Introducción”, en SÓFOCLES, *Tragedias*, p. X.

No creáis, por cierto, que nosotros os dejaremos levantar alguna vez, tan fácilmente, escenarios en el *ágora*<sup>81</sup> y presentar las actuaciones de actores de bella voz, que hablen más fuerte que nosotros, ni que os encargaremos dirigiros a los niños, las mujeres y a todo el populacho, diciendo de las mismas costumbres e instituciones cosas que no son las mismas que las que decimos nosotros, sino, por lo general, contrarias en su mayor parte. Pero es que estaríamos completamente locos, no sólo nosotros sino también cualquier ciudad que os permitiera hacer lo que estamos diciendo ahora, antes de que su magistratura juzgara si lo que habéis compuesto se puede decir y es apto para ser dicho en público o no<sup>82</sup>.

Esta recuperación de la tragedia como un ingrediente fértil e integrador del pensamiento político de Freud no debería considerarse aisladamente, como un mero hallazgo especulativo derivado de sus investigaciones sobre los deseos o los instintos rebeldes de nuestro foro interno. No deberíamos olvidar que lo que Freud encontró se debía a su perseverante labor de terapeuta, a la escucha atenta de lo que le decían personas que sufrían un grave desgobierno en sus vidas. De esta forma, el psicoanálisis se convertía en otra afrenta al más determinante de los oráculos helénicos, en una subversión del precepto delfico que ordenaba conocerse a uno mismo<sup>83</sup>. Freud se dará cuenta de que este mandato es imposible de lograr sin la ayuda de otra persona, pues la introspección autista se topará, más tarde o más temprano, con obstáculos difíciles de sortear. Conocerse a uno mismo equivale a ser conocido por otro.

---

<sup>81</sup> Énfasis nuestro. La traducción española sustituye el original griego “ágora” por “plaza”. Preferimos el término griego por sus connotaciones claramente políticas.

<sup>82</sup> PLATÓN, *Las leyes*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002, 817c-d, p. 388.

<sup>83</sup> Philip RIEFF, *Freud. La mente de un moralista*, Paidós, Buenos Aires, 1966, p. 85.

A pesar del avance que estas teorías implicaban, Freud se hallaba solamente al principio de una aventura arriesgada en la que esperaba hallar tesoros aún más impresionantes. Había resuelto un enigma, pero sólo se había acercado tímidamente al misterio. Como le recuerda Creonte a Édipo al inicio de su tragedia: “La Esfinge con sus cantos pérfidos nos forzaba/ a descuidar lo oscuro para afrontar lo urgente”<sup>84</sup>.

### ***Roma y el influjo de Minerva***

Freud era un enamorado de Italia. Entre 1895 y 1898, nuestro investigador viajó cinco veces a ese país, y no llegó ni una sola vez a su capital, Roma. Algo muy profundo inhibía su deseo oculto de conquistar la capital del Imperio y de la Iglesia católica. Roma se convirtió literalmente en la ciudad de sus sueños<sup>85</sup>, unos sueños que provenían de sus fantasías infantiles: en uno de ellos sólo se le permitía “ver desde lejos la tierra de promisión”<sup>86</sup>. Estas experiencias oníricas recurrentes convertían la relación entre Freud y Roma en una situación “profundamente neurótica”<sup>87</sup>, como le comentó en una carta a su íntimo amigo Wilhelm Fliess.

Al interpretar para sus lectores uno de aquellos sueños, Freud revela que su incapacidad para alcanzar Roma lo ligaba fuertemente con Aníbal (247 – 183 a.e.c), el general cartaginés que nunca logró conquistar la capital imperial, y con el que se identificó en su adolescencia.

---

<sup>84</sup>SÓFOCLES, “Édipo rey”, vv. 130-131, p. 237.

<sup>85</sup>FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 464.

<sup>86</sup>Ibid., p. 465.

<sup>87</sup>Freud a Fliess, 5 de noviembre de 1897. Citado en Carl E. SCHORSKE, “Freud: la psicoarqueología de las civilizaciones”, en Jerome NEU (ed.), *Guía de Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 21.



Aníbal detuvo su campaña en el lago Trasimeno, a unos ochenta kilómetros de Roma, el mismo lugar desde el que Freud regresó a Viena en su último viaje a Italia. Esto no podía ser simplemente una casualidad. Al menos, no para Freud.

*Aníbal*, con quien me hallaba ahora estas analogías, fue mi héroe favorito durante mis años de Instituto, y al estudiar las guerras púnicas, todas mis simpatías fueron para los cartagineses y no para los romanos. Más adelante, cuando en las clases superiores fui comprendiendo las consecuencias de pertenecer a una raza extraña al país en que se ha nacido, y me vi en la necesidad de adoptar una actitud ante las tendencias antisemitas de mis compañeros, se hizo aún más grande ante mis ojos la figura del guerrero semita. *Aníbal* y *Roma* simbolizaron para mí, respectivamente, la tenacidad del pueblo judío y la organización de la Iglesia católica. La importancia que el movimiento antisemita ha adquirido desde entonces para nuestra vida espiritual contribuyó a la fijación de los pensamientos y sentimientos de aquella época. El deseo de ir a Roma llegó de este modo a convertirse, con respecto a mi vida onírica, en encubridor y símbolo de otros varios, para cuya realización debía laborar con toda la tenacidad y resistencia del gran *Aníbal*, y cuyo cumplimiento parece a veces tan poco favorecido por el Destino como el deseo de entrar en Roma que llenó toda la vida de aquel héroe<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 466. Énfasis en el original.

Como podemos leer, Freud atribuía a un Destino contrario a sus propósitos su incapacidad para hacer realidad su anhelo de visitar Roma. Reaparece así otra vez, en este punto, los motivos trágicos que se entretajan en la creación teórica de Freud. Para alcanzar esa ciudad, hacía falta tener incluso más “tenacidad y resistencia” de cuanta había demostrado Aníbal en su guerra contra los romanos<sup>89</sup>. Y eso no era nada fácil, más aún si lo que obstaculizaba la realización de su deseo no eran barreras externas, ni naturales ni militares, sino profundas y dolorosas causas internas. Un herida interior que tenía que ver con una de las figuras fundamentales de su vida, su propio padre, Jacob Freud.

Tras contarnos su fascinación por Aníbal, Freud nos revela otro recuerdo infantil conectado con lo anterior de una manera muy íntima, y que transparenta su ansia de actitudes heroicas de las que su padre, al parecer, no era un ejemplo a seguir. Así, Freud rememora un paseo con su padre a la edad de “diez o doce años”, en la que éste le narró una anécdota de su juventud en la que fue insultado y humillado por un cristiano, ofensa de la que Jacob Freud no se defendió<sup>90</sup>. Freud se sintió hondamente desilusionado por esta historia. Si seguía los pasos de su padre, nunca lograría torcer el aciago Destino que le impedía, como persona perteneciente a un pueblo despreciado, llegar a conquistar Roma, con todos los matices vitales que ese deseo suponía para él. “No pareciéndome muy heroica esta conducta de aquel hombre alto y robusto que me llevaba de la mano, situé frente a la escena relatada otra que respondía mejor a mis sentimientos: aquella en la que Amílcar Barca, padre de Aníbal, hace jurar a su hijo que tomará venganza de los

---

<sup>89</sup> Sobre la significación de esta identificación juvenil entre Freud y Aníbal, ver SCHORSKE, “Política y parricidio en *La interpretación de los sueños* de Freud”, p. 201.

<sup>90</sup> “Una de estas veces, y para demostrarme que yo había venido al mundo en mucho mejor época que él, me relató lo siguiente: «Cuando yo era joven salí a pasear un domingo por las calles del lugar en que tú naciste bien vestido y con una gorra nueva en la cabeza. Un cristiano con el que me crucé me tiró de un golpe la gorra al arroyo, exclamando: ‘¡Bájate de la acera, judío!’”. ‘Y tú, ¿qué hiciste?’”, pregunté entonces a mi padre. ‘Dejar la acera y recoger la gorra’, me respondió tranquilamente”. FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 466.

romanos. Desde entonces tuvo Aníbal un puesto en mis fantasías”<sup>91</sup>, nos confiesa un Freud apesadumbrado que no saca ulteriores conclusiones de este recuerdo y pasa a interpretar otros sueños menos incómodos para sí mismo.

Lo que sí sabemos es que a Freud le tentaba en los últimos años de su infancia a dar cumplimento a la maldición que una mujer, Dido —la reina semita y amante despechada de Eneas, el errante héroe troyano y padre mítico de la Roma imperial— había lanzado contra los sucesores del hombre que la había abandonado. La venganza que debía llevar a cabo Aníbal, por orden de su padre, comportaba el cumplimiento del lamento homicida que Virgilio pone en los labios de la fundadora de Cartago:

Allí, oh tirios, vosotros, su estirpe y toda raza futura  
perseguid con odios, y a nuestra ceniza enviad estos  
regalos: no haya ningún amor entre estos pueblos, ni alianzas.  
Que desde nuestros huesos algún vengador se levante,  
que con antorcha y hierro persiga a los dardanios colonos,  
ahora, más tarde, en cualquier tiempo que se le donen las fuerzas.  
Costas a sus costas contrarias; a sus olas, las ondas,  
impreco, armas a sus armas; los mismos y sus nietos combatan<sup>92</sup>.

Si Freud quería conseguir en sus fantasías lo que ni el mismo Aníbal había podido, entonces, podemos interpretar que su venganza iba dirigida a restaurar el honor maltrecho de un pueblo humillado, pero también, y especialmente, a dar respuesta al odio persecutorio de una mujer suicida que manda a sus hombres a luchar con otros hombres. Y en eso Jacob, su pacífico padre, no podía ayudarle ni servirle de referente.

---

<sup>91</sup> Ibid., pp. 466-467.

<sup>92</sup> VIRGILIO, *Eneida*, Libro IV, vv. 622-629, p. 88.

De hecho, Freud sólo consiguió llegar a Roma tras haber dejado atrás tres acontecimientos de gran importancia en su vida: la muerte de su padre en octubre de 1896, la conclusión de su autoanálisis y la publicación de *La interpretación de los sueños* (1900). Esta triada de sucesos estaba más íntimamente imbricada de lo que podía parecer a primera vista. Así lo reconoció Freud en el prólogo de la segunda edición de su obra, escrito en 1908, donde resaltaré la “importancia subjetiva” de la *Interpretación*, no sólo para sus progresos científicos, sino, sobre todo, para su vida personal. Sólo pudo darse cuenta de ello una vez el libro estaba terminado y había escapado a su control para ingresar en el espacio público. De esta manera, fue finalmente consciente de que el libro “era una parte de mi propio análisis, que representaba mi reacción frente a la muerte de mi padre, es decir, frente al más significativo suceso, a la más tajante pérdida en la vida de un hombre”<sup>93</sup>.

Acompañado por Alexander, su hermano menor, en septiembre de 1901 Sigmund Freud se encontraba visitando Roma por primera vez<sup>94</sup>, superando la inhibición que lo había inmovilizado tanto tiempo. El 3 de septiembre, frente al Panteón de Agripa, le escribió a su mujer en estado de gran excitación: “¡Así que es esto lo que temí durante años!”<sup>95</sup>. Un peso indescriptible en palabras parecía haber desaparecido de su mundo interno, y se sentía liberado para gozar de la gran belleza de la capital italiana. Esa visita supuso “un punto álgido”<sup>96</sup> en su vida, pues contenía un mayor significado del que sería capaz de explicar mediante cualquier discurso lógico.

En ese primer viaje a Roma, Freud percibió tres ciudades en una sola. Una Roma moderna que le pareció atractiva y simpática, otra Roma católica que la pareció tan insoportable como inquietante, y una tercera Roma, la antigua y renacentista, que lo

---

<sup>93</sup> FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 345.

<sup>94</sup> GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 167.

<sup>95</sup> Freud a Martha Freud (tarjeta postal), 3 de septiembre de 1901. Citado en Ibidem.

<sup>96</sup> Freud a Fliess, 19 de septiembre de 1901. Citado en Ibidem.

dejó completamente fascinado<sup>97</sup>. Esta superposición de diferentes niveles o estratos en un único espacio le dejaría una huella imborrable, que recuperaría varias décadas después para describir la manera en que se conservan los restos de nuestra vida psíquica. Freud consideraba “errónea” la concepción de que el olvido sea capaz de borrar o aniquilar pedazos de memoria; al contrario, afirmará que “en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás”<sup>98</sup>. Es decir, que “todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables, como, por ejemplo, mediante una regresión de suficiente profundidad”<sup>99</sup>. Freud elige como ilustración de esta teoría a la ciudad de Roma, pidiendo al lector que se dejara llevar por la fantasía, e imaginara esa metrópoli como si sobre su suelo actual se encontraran yuxtapuestas todas las construcciones de las diferentes épocas históricas<sup>100</sup>. En el interior de la mente humana también se da esta simultaneidad de tiempos y espacios que, sin embargo, es imposible hallar en el exterior, pues los edificios del pasado se encuentran sepultados esperando que el azar o la constancia los vuelvan a sacar a la luz algún día.

Encontramos aquí al Freud arqueólogo, quien tomó como modelo a su admirado Heinrich Schliemann (1822-1890), el descubridor de las ruinas de la mítica Troya. Su pasión por las antigüedades griegas, romanas y egipcias era de tal intensidad que, como una vez dijo al escritor Stefan Zweig, “en realidad he leído más arqueología que psicología”<sup>101</sup>. Las esculturas de las antiguas civilizaciones mediterráneas se convirtieron en una adicción para él, comparable a su compulsión por la nicotina. Pequeñas figuras y relieves atestaban su consultorio y el estudio de trabajo,

---

<sup>97</sup> Ibidem. Ver también SCHORSKE, “Freud: la psicoarqueología de las civilizaciones”, pp. 25-26.

<sup>98</sup> Sigmund FREUD, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3020.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibid., p. 3021.

<sup>101</sup> Freud a Stefan Zweig, 7 de febrero de 1931. Citado en GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 204.

desparramándose también por su escritorio, e incluso acariciaba este sinfín de objetos mientras escribía sus trabajos y su correspondencia<sup>102</sup>. Este *horror vacui* dejaba una profunda impresión en sus amigos y pacientes. A uno de estos últimos, el famoso Hombre de los Lobos<sup>103</sup>, quien se mostró asombrado ante la enorme cantidad de estatuillas que abarrotaban el consultorio de su médico, Freud le ofreció una respuesta reveladora: “el psicoanalista, lo mismo que el arqueólogo en sus excavaciones, debe descubrir cada una de las capas de la psique del paciente para llegar a los tesoros más profundos y valiosos”<sup>104</sup>.

Pero una pasión tan poderosa debía tener otros motivos alejados de la razón y ocultos a la consciencia. Al fin y al cabo, su colección se basaba principalmente en objetos pertenecientes a las culturas antiguas que nacieron a las orillas del Mediterráneo, el mar de sus antepasados, al que el investigador germánico consideraba como una especie de patria perdida y reencontrada en su mundo interno. A uno de sus discípulos predilectos, el médico húngaro Sándor Ferenczi (1873-1933), también judío como Freud, acabaría confesando que el intenso placer que le proporcionaban sus figurillas surgía de “extraños anhelos secretos”, una disposición inconsciente que lo acercaba a su “herencia atávica, anhelos del Oriente y del Mediterráneo y de una vida totalmente distinta: deseos de la niñez tardía que nunca se realizarán y que no están adaptados a la realidad”<sup>105</sup>.

Lo que no puede dejar de resultar llamativo al teórico político es que, como comentó a Fliess, lo que más le entusiasmó en ese primer viaje a Roma fueran las ruinas del Templo de Minerva, el equivalente romano de la Palas Atenea de los griegos:

---

<sup>102</sup> Ibid., pp. 203-204.

<sup>103</sup> El verdadero nombre de este rico aristócrata ruso era Sergei Pankejeff. Llegó a Freud después de haber sido desahuciado por otros reputados psiquiatras que se habían dado por vencidos ante la complejidad de su caso. Su historial es uno de los más populares entre los publicados por Freud, y está incluido en el tomo 6 de sus *Obras completas*.

<sup>104</sup> Ibid., p. 204.

<sup>105</sup> Freud a Ferenczi, 30 de marzo de 1922. Citado en Ibid., p. 205.

“podría haber adorado los humildes y mutilados restos del Templo de Minerva”<sup>106</sup>. Esta apreciación entre amigos tiene, sin embargo, importantes resonancias políticas. Minerva es una diosa engendrada de la propia cabeza de Zeus/Júpiter, es decir, una mujer nacida de la mente masculina —por tanto, sin participación del lado femenino de la existencia<sup>107</sup>—, que se convirtió en la niña mimada del rey del Olimpo: la única de entre sus vástagos a la que prestaba su coraza invulnerable, la temida *égida* de Zeus<sup>108</sup>. Atenas, la cuna de la filosofía y de la democracia, la había elegido como protectora de la *polis*, ya que era la diosa de la sabiduría y de la victoria. Representaba, de este modo, como mujer virginal, una omnipotencia mental idealizada por el carácter masculino, uniendo en una figura idolátrica la más alta inteligencia con la solución final en las estrategias de combate. Su poder era tan implacable, así como el favoritismo de Zeus con respecto a ella era tan evidente, que despertaba los celos de los otros dioses. Valga como ejemplo este reproche del dios Ares a su padre:

[T]odos los otros, cuantos en el Olimpo son dioses,  
te obedecen, y cada uno y todos te estamos sujetos;  
mas a ésta [Atenea] ni con palabra ni con trabajo censuras,  
mas la consientes, pues tú mismo pariste a esta hija insufrible<sup>109</sup>

En la épica homérica, Atenea además es la protectora del “en astucias rico”<sup>110</sup> Odiseo, a quien “como una madre...asiste y acorre”<sup>111</sup>. En el penoso viaje de regreso desde una Troya asolada por la furia de los aqueos hasta su reino de Ítaca, “el sufridor

---

<sup>106</sup> Citado en SCHORSKE, “Freud: la psicoarqueología de las civilizaciones”, p. 26.

<sup>107</sup> Existe, no obstante, una versión del mito que dice que Zeus se tragó a su amante Metis, ya embarazada de Atenea, y ésta salió de la frente de su padre caníbal.

<sup>108</sup> Ver, por ejemplo, HOMERO, *Ilíada*, versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño, edición bilingüe, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2008, Libro II, v. 157, p. 23.

<sup>109</sup> Ibid., Libro V, vv. 877-880, p. 100.

<sup>110</sup> Ibid., Libro II, v. 173, p. 24.

<sup>111</sup> Ibid., Libro XXIII, v. 783, p. 437.

Odiseo”<sup>112</sup>, siempre tendrá a mano la omnipotencia prestada por su maternal Atenea. Este héroe, tanto como los demás protagonistas de los cantos de Homero, realizan la función de peones en las batallas que desatan los dioses olímpicos tanto para asegurar su dominio territorial sobre ciudades y pueblos, como por los celos y las envidias que continuamente se despiertan entre ellos. De todas formas, Odiseo es ejemplar por cómo ejerce su tarea de “destructor de ciudades”<sup>113</sup>, por su eficacia “para llevar muerte y desgracia a los troyanos”<sup>114</sup>. De ahí que, en momentos de dificultad, la diosa de la sabiduría se apresure rauda a prestar su ayuda a su hijo *adoptivo*, “de igual peso que Zeus en consejo”<sup>115</sup>, un héroe caracterizado por su inteligencia práctica para salir de los apuros que el Destino le tiene preparados. Como madre vigilante, “la diosa de ojos brillantes”<sup>116</sup> tocará con su “varita”<sup>117</sup> mágica a Odiseo para trastocar su aspecto de forma que no pueda ser reconocido y poder salvaguardarlo del peligro.

Por una parte, podemos comprender la fascinación de Freud por esta diosa, símbolo de la razón y de las luces ilustradas, si tenemos en cuenta su interés inicial por hacer del psicoanálisis un saber positivista homologable al resto de las ciencias naturales. Al comienzo de su andadura, en 1895, un Freud muy seguro de sí mismo, educado en el rigor científico mecanicista y materialista, parece tener muy claro su proyecto de “estructurar una psicología que sea una ciencia natural; es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables, dando así a esos procesos un carácter concreto e inequívoco”<sup>118</sup>. Esta querencia por ser aceptado en el selecto club de las ciencias duras se mantendrá hasta el final de su vida, incluso después de ser aislado, ninguneado y

---

<sup>112</sup> HOMERO, *Odisea*, ed. de José Luis Calvo, Cátedra, Madrid, 2011, Canto VI, v. 270., p. 99.

<sup>113</sup> Ibid., Canto XXIV, v. 119, p. 385.

<sup>114</sup> Ibid., Canto IV, v. 272, p. 99.

<sup>115</sup> HOMERO, *Ilíada*, v. 169, p. 23.

<sup>116</sup> HOMERO, *Odisea*, Canto XXIII, v. 420, p. 245.

<sup>117</sup> Ibid., Canto XXIII, v. 429, p. 245.

<sup>118</sup> Sigmund FREUD, “Proyecto de una psicología para neurólogos” (1895), en *Obras completas*, tomo 1, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 211.



maltratado por sus colegas médicos por el carácter revolucionario de sus estudios sobre la mente.

Así, en 1932, seguirá manteniendo que el psicoanálisis no se despegaba en absoluto de la cosmovisión científica convencional, y “afirma que la única fuente de conocimiento del Universo es la elaboración intelectual de observaciones cuidadosamente comprobadas, o sea, lo que llamamos investigación, y niega toda posibilidad de conocimiento por revelación, intuición o adivinación”<sup>119</sup>. Incluso más tarde, en el *Compendio de psicoanálisis* que dejará inconcluso en Londres, continuaba reivindicando el papel del psicoanálisis como “una ciencia natural como cualquier otra”, equiparando su valor a “la química o la física”<sup>120</sup>. En ese mismo resumen final de su trabajo, considerando las “limitaciones” de la terapia por él concebida, se atrevía también a especular que, en el futuro, los psicoanalistas podrían “influir directamente, mediante sustancias químicas particulares, sobre las cantidades de energía y su distribución en el aparato psíquico”<sup>121</sup>. En el rincón de sus ilusiones, Freud consideró hasta el final de su vida que la ciencia era el antídoto que progresivamente iría adquiriendo las propiedades omnipotentes de la varita mágica de Minerva, y que lograría ser capaz de erradicar el dolor y la maldad de este mundo.

Sin embargo, desde la teoría política democrática, no podemos dejar de advertir del carácter nocivo y contraproducente, especialmente en el caso de un médico de la mente, de la adoración a la diosa de los ateneos. Aceptamos que, como Odiseo, Freud se considerara el aventurero épico que necesita la protección de Minerva para llevar a buen puerto sus osadas incursiones por territorios desconocidos. El problema es que esta misma deidad puede enloquecer de injusticia a quienes se oponen a sus protegidos. Y

---

<sup>119</sup> Sigmund FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis” (1932), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3191.

<sup>120</sup> FREUD, “Compendio de Psicoanálisis” (1940), p. 3387.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 3402.

eso un psiquiatra, preocupado por el sufrimiento penoso de los enfermos mentales, no debería aceptarlo jamás. Pero esto ya no es materia de la épica, sino, de nuevo, de la tragedia.

En el *Ayante* de Sófocles, encontramos al protagonista indignado por las artimañas de Odiseo con las que consiguió obtener, mediante trampas y favoritismo, las armas del difunto Aquiles. Odiseo, sin embargo, no se siente culpable de su comportamiento, ya que acepta sin ningún escrúpulo que “todo puede ocurrir si un dios así lo arregla”<sup>122</sup>, y él tiene a su lado, nada menos, que a la diosa de la estrategia victoriosa. Aun así, Ayante, furioso por la forma injusta en la que ha sido tratado por sus compañeros, representaba un peligro para Odiseo. Atenea no dudará en dejar fuera de juego al oponente de su protegido mediante una acción perversa: induciéndole una locura que supondría su humillación pública y que lo conducirá finalmente al suicidio. Atenea convierte a Odiseo en cómplice de esta muerte mental cuando le confiesa que ha actuado así para defender sus intereses: “y yo en sus devaneos de morbosa locura/ le excitaba y a males invencibles conduje...mas quédate tranquilo, no temas ningún mal/ por parte de él; haré que sus ojos se aparten/ de ti para que no perciba tu presencia”<sup>123</sup>.

Freud, tras volver de Roma, donde se sintió tan atraído por adorar los restos del Templo de Minerva, parece que no pudo evitar el influjo pernicioso de esa diosa. Persiguiendo su ambición de lograr un puesto académico respetable que siempre se postergaba<sup>124</sup>, decidió hacer uso del mismo sistema de recomendaciones que siempre había detestado: la *Protektion* de personas influyentes que asegurara su avance profesional<sup>125</sup>. De esta forma, consiguió movilizar a dos antiguas pacientes, muy bien

---

<sup>122</sup> SÓFOCLES, “Ayante”, en *Tragedias*, versión rítmica de Manuel Fernández-Galiano, Austral/Planeta, Barcelona, 2011, v. 86, p. 20.

<sup>123</sup> Ibid., vv. 59-60, 68-70, p. 19.

<sup>124</sup> Llevaba intentado acceder a una cátedra desde 1897. GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 168.

<sup>125</sup> Ibidem.

relacionadas con las autoridades políticas de Viena. En febrero de 1902, el emperador firmaba el decreto que le otorgaba el título de Professor Extraordinarius<sup>126</sup>. Freud anhelaba la obtención de esta promoción académica, porque sabía que el nombramiento de profesor “hace del médico en nuestra sociedad moderna una especie de semidiós ante los ojos de los enfermos”<sup>127</sup>. Esto le reportaría más clientes y mejores honorarios, además de privilegios y prestigio social. “Y yo quería ver Roma de nuevo, atender a mis pacientes y mantener contentos a mis hijos”<sup>128</sup>, reconoce ante Fliess, justificándose por haber dejado de lado la rectitud moral, así como su creencia en la recompensa exclusiva de los méritos científicos para alcanzar el deseo de convertirse en profesor de universidad.

Freud, bajo el influjo de Minerva, se mostró capaz de echar mano de medios tramposos con el fin de lograr sus objetivos, sometiéndose a la protección y a los favores de las autoridades poderosas<sup>129</sup>. Al hijo de Jacob no parecía bastarle con haberse convertido en un nuevo José, el intérprete de sueños. Aún sentía con fuerza, en su interior, la necesidad de alcanzar la gloria prometida para quienes, como “el sufridor” Odiseo, viven como piadosos adoradores de la omnipotencia mental:

¡Oh, tú, voz de Atenea, la más amada diosa,  
qué bien te reconozco por más que no te muestres,  
qué bien captan mi mente tus ecos cual si fueran  
los sonos de un broncíneo, tirrénico clarín!<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> Ibid., p. 169.

<sup>127</sup> FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 431.

<sup>128</sup> Freud a Fliess, 11 de marzo de 1902. Citado en GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 169.

<sup>129</sup> “La cátedra fue un triunfo personal y profesional, pero a un elevado costo moral, pues en oposición a su consciencia, Freud había recurrido a lo que en Austria se conocía como ‘protección’: la ayuda de individuos socialmente influyentes para asegurarse la preferencia”. SCHORSKE, “Política y parricidio en *La interpretación de los sueños* de Freud”, p. 214.

<sup>130</sup> SÓFOCLES, “Ayante”, vv. 14-17, p. 17.

## ***La rebelión de los afectos***

“Los argumentos lógicos”, dice Freud, “serían impotentes contra los intereses afectivos”<sup>131</sup>, algo de lo que ya parecía haberse dado cuenta otro pensador judío, Baruch Spinoza (1632-1677), cuando afirmaba en su *Ética* que “el conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto”<sup>132</sup>. De hecho, en el mismo texto, el psiquiatra insiste a sus lectores en que “hacemos mal en considerar nuestra inteligencia como una potencia independiente y prescindir de su dependencia de la vida sentimental”<sup>133</sup>. Freud escribe estas líneas en mitad de la Gran Guerra, mientras tiene a sus hijos varones en el frente<sup>134</sup>. Está preocupado, en términos generales, por la violencia y la crueldad desatada entre países civilizados. En términos más íntimos, está angustiado por la suerte de sus hijos en la contienda. Al inicio de la guerra, incluso a él mismo se le despertó un celo patriótico<sup>135</sup> que abandonaría pronto cuando los sufrimientos bélicos entraron en su casa.

Quizás estaba pensando en sí mismo, en sus inesperados sentimientos nacionalistas, cuando afirma que “los hombres más inteligentes se conducen de pronto ilógicamente, como deficientes mentales, en cuanto el conocimiento exigido tropieza en ellos con una resistencia sentimental”<sup>136</sup>. Esta fuga de la racionalidad para abrazar ilusiones se repite en naciones enteras de millones de personas. Para Freud, estos

---

<sup>131</sup> Sigmund FREUD, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte” (1915), en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2109.

<sup>132</sup> Baruch SPINOZA, *Ética*, trad. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2013, IV, prop. XIV, p. 327.

<sup>133</sup> FREUD, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, p. 2109.

<sup>134</sup> Ver GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, pp. 396-399.

<sup>135</sup> “Quizá por primera vez en treinta años —le escribí a [Karl] Abraham a fines de julio [de 1914]— me siento austríaco y me gustaría darle sólo una vez más una oportunidad a este imperio no demasiado prometedor”. *Ibid.*, p. 391.

<sup>136</sup> FREUD, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, p. 2109.

sentimientos colectivos encierran regresiones primitivas con un potencial de alta peligrosidad. La educación, que actúa como coerción moral de los individuos, la hallamos prácticamente desactivada, “apenas perceptible”, cuando observamos el comportamiento de los países: “los pueblos obedecen mucho más a sus pasiones que a sus intereses”<sup>137</sup>. “Cuando más”, concede Freud, “se sirven de sus intereses para *racionalizar* sus pasiones”<sup>138</sup>.

El Freud/Odiseo, enfrentado al desastre de la guerra y a los peligros que amenazan con destruir lo que más quiere, parece haber dejado de creer en esa omnipotencia mental civilizadora que tan bien encarnaba la diosa de los ateneos. Se da cuenta de que, detrás de esa fachada de buenas costumbres, trato exquisito y racionalidad discursiva, se oculta una gran medida de hipocresía. Una mentira sobre la que, por desgracia, parece levantarse la magnificencia de la cultura occidental. El ciudadano de nuestras sociedades políticas, en realidad, ha sido forzado a comportarse con deferencia respecto a los demás ciudadanos, reprimiendo instintos que también son propiamente humanos. Esto es, el sujeto político vive, “psicológicamente hablando, muy por encima de sus medios y puede ser calificado, objetivamente, de hipócrita, se dé o no clara cuenta de esta diferencia, y es innegable que nuestra civilización actual favorece con extraordinaria amplitud este género de hipocresía”<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> Ibidem.

<sup>138</sup> Ibidem. Énfasis en el original. Refiriéndose al concepto psicoanalítico de “racionalización”, Erich Fromm hablará de la importancia que tienen esta operación mental en la elaboración de lo que él llamará “seudopensamiento”, para diferenciarlo del pensamiento genuino: “el seudopensamiento puede ser también perfectamente lógico y racional. Su seudocarácter no tiene que manifestarse necesariamente en la presencia de elementos ilógicos. Esto puede comprobarse en las racionalizaciones que tienden a explicar una acción o un sentimiento sobre bases racionales o realistas, aunque aquéllos estén determinados por factores irracionales o subjetivos. Las racionalizaciones pueden hallarse en contradicción con los hechos o con las reglas del pensamiento lógico. Pero frecuentemente serán lógicas y racionales tomadas en sí mismas. En este caso su irracionalidad residirá en el hecho de que no constituyen el motivo real de la acción que pretenden haber causado”. Erich FROMM, *El miedo a la libertad*, trad. de Gino Germani, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 190-191.

<sup>139</sup> FREUD, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, p. 2107.

Freud llega a la conclusión demoledora para los bien pensantes de su tiempo —y también, añadimos, del nuestro— de que “hay, pues, mucho más hipócritas de la cultura que hombres verdaderamente civilizados”<sup>140</sup>. Nuestra cultura se basa en un “equivoco fundamento” que, sin embargo, permitiría iniciar, con cada nueva generación, el intento de transformar la sociedad buscando una mayor libertad en las expresiones y acciones públicas de los individuos, sin la necesidad de seguir sofocados por la tiranía de la apariencia<sup>141</sup>. Teniendo en cuenta lo que Freud ya había descubierto del funcionamiento de la psique humana, y el escándalo que esto estaba provocando a su alrededor, la decepción ante el sueño de la razón ilustrada no debería, ni siquiera, haberse producido. Nuestras aspiraciones morales son una mascarada con las que nos impresionamos a nosotros mismos mientras permanecemos en el mundo de la vigilia, pues “al dormirnos nos despojamos de nuestra moralidad, tan trabajosamente adquirida, como de un vestido, y sólo al despertar volvemos a envolvernos en ella”<sup>142</sup>. Freud había sido engañado por la ilusión colectiva, teñida de soberbia, de vivir en una sociedad que había desarrollado unas altas capacidades intelectuales con las que domesticar las pasiones o los afectos. Sin embargo, esta arrogancia racional demostraba ser poca cosa ante el fanatismo, el miedo o las envidias entre individuos y entre pueblos:

[N]uestra dolorosa decepción ante la conducta incivilizada de nuestros conciudadanos mundiales son injustificadas en esta guerra. Se basan en una ilusión a lo que nos habíamos entregado. En realidad, tales hombres no han caído tan bajo como temíamos, porque tampoco se habían elevado tanto como nos figurábamos<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Ibidem.

<sup>141</sup> Ibidem

<sup>142</sup> Ibid., p. 2108.

<sup>143</sup> Ibid., p. 2107.

Pero Freud también tenía consciencia de que sus teorías eran dolorosas. Estaba claro que no provocaban daño físico alguno, pero el orgullo del ser humano podía resultar seriamente herido. Así que aceptaba que, ante la amargura de su antídoto, pocos se mostraran dispuestos a recibirlo. Antes al contrario, lo normal era esperar una feroz resistencia contra las novedades que Freud quería decir y casi nadie quería escuchar.

En 1925, Freud publicó un artículo titulado *Las resistencias contra el psicoanálisis* donde se esforzaba por entender las críticas que —a pesar del cada vez mayor número de adeptos a su terapia o a la también creciente popularidad de sus ideas— seguía levantando su obra. ¿Por qué había sido insultado con tanta maldad? ¿Por qué el psicoanálisis había sido denunciado como “enemigo de la cultura” y “peligro social”<sup>144</sup>? Algo muy hondo debían haber tocado las investigaciones de Freud para que se desencadenara una respuesta tan ácida a sus libros y artículos. Un malestar ante sus ideas que, aunque atenuado, llega hasta hoy: se manosean los conceptos psicoanalíticos para rebajar su potencial subversivo. Cuando no son ignoradas o despreciadas por las ciencias sociales, las ideas freudianas son utilizadas, en nuestros días, envueltas en un material profiláctico que impide la fertilidad de sus hallazgos en nuestras disciplinas académicas. Las autoridades culturales se mantienen vigilantes al respecto, y continúan su labor preventiva contra este virus corruptor.

En un primer momento, como médico, Freud creyó que encontraría aliados entre sus colegas profesionales. Pero eso no ocurrió. También en el ámbito de la medicina se negaron a dar crédito a sus innovaciones. Y eso que la principal labor de la ciencia es la búsqueda de nuevos descubrimientos. En el comienzo de su artículo sobre las resistencias, Freud reconoce que, “para evitar el engaño fácil”, a la ciencia “le conviene armarse de escepticismo, y rechazar toda innovación que no haya soportado su riguroso

---

<sup>144</sup> Sigmund FREUD, “Las resistencias contra el psicoanálisis” (1925), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2805.

examen”<sup>145</sup>. No obstante, la violencia con la que la mayor parte de la ciencia médica descartó las novedades traídas por Freud, sin ni siquiera profundizar en sus investigaciones, hicieron sospechar a éste que había algo más primitivo en ese ataque. Alguien que se atrevía a decir que, tras analizar a muchos pacientes, había descubierto motivos psíquicos en malestares corporales, tenía que ser vapuleado con “aversión” por una generación de médicos “educada en el sentido de la valoración exclusiva de los factores anatómicos, físicos y químicos”<sup>146</sup>, e incapaz de aceptar el potencial del psiquismo humano que, después de todo, se encuentra igualmente alojado en nuestro cuerpo. “[E]sa generación consideraba nebulosas, fantásticas y místicas a las abstracciones que la psicología debe por fuerza utilizar”<sup>147</sup>. Tampoco los psiquiatras, los compañeros más próximos a Freud, supieron valorar el alcance del proyecto freudiano y prefirieron, al principio, ignorarlo. Sin tener en cuenta, pensaba el psiquiatra rebelde, que estaban dejando de lado, como si no importase, “el más excelso y difícil de los problemas que plantea la vida”<sup>148</sup>. El materialismo y el mecanicismo, que habían aportado grandes progresos a la medicina moderna<sup>149</sup>, aquí veían limitados sus poderes.

Freud buscó entonces el apoyo de los expertos en abstracciones, es decir, de los filósofos. Pero su investigación “tropezó con un nuevo obstáculo, pues lo psíquico de los filósofos no equivalía a lo psíquico del psicoanálisis”<sup>150</sup>. La psique coincidía, para la filosofía, con los fenómenos conscientes. No podían, por eso mismo, asumir a un teórico que decía que la consciencia es un agregado tardío y accesorio del alma humana, ya que la esencia de nuestra mente es esa amplia gama de fenómenos que no llega a la consciencia: lo no-consciente, *das Unbewusste*, en la lengua de Freud. Esto era,

---

<sup>145</sup> Ibid., p. 2801.

<sup>146</sup> Ibid., p. 2802.

<sup>147</sup> Ibidem.

<sup>148</sup> Ibid., p. 2803.

<sup>149</sup> Ibidem.

<sup>150</sup> Ibidem.



sencillamente, “un desatino”<sup>151</sup> para los filósofos, puesto que la posibilidad de que existiese una entidad no-consciente en el alma no hacía otra cosa que contradecir los principios de identidad y no-contradicción consagrados por el aristotelismo en el pensamiento occidental<sup>152</sup>.

Sin embargo, Freud postulaba precisamente eso. Es decir, que si bien el principio de identidad que fija los fenómenos en el tiempo y el espacio funciona en el escenario en el que se mueven nuestros cuerpos, queda, no obstante, desactivado en el interior de los individuos, donde predomina lo que no alcanza a devenir consciente. Freud llamó “sistema” a esta parte fundamental del psiquismo, seguramente por no encontrar ninguna otra palabra capaz de captar lo inefable de este reverso oscuro que se aparta de la luz de la razón. Se refería con ello a unos procesos donde “no hay negación ni duda alguna, ni tampoco grado de seguridad”<sup>153</sup>. O lo que es lo mismo, está hablando de un abismo sin barandillas para la filosofía identitaria, y para la ciencia nacida de ella: algo que no puede observarse ni con microscopio ni con telescopio. A pesar de su importancia y de configurar el material propiamente psíquico para Freud, estas ideas inconscientes, o quizás más claramente dicho, no-conscientes “de por sí son

---

<sup>151</sup> Ibidem.

<sup>152</sup> “Es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es...este es por naturaleza principio de todos los axiomas...Es imposible ser y no ser simultáneamente, y...este es el más firme de todos los principios”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2.<sup>a</sup> ed. rev., ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998, Libro IV, 1005b, pp. 168-169. Ver también libro IV, caps. 4 y 7, pp. 171, 173, 184, 185, 207 y 209.

<sup>153</sup> Sigmund FREUD, “Lo inconsciente” (1915), en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2072. En otro trabajo, Freud apunta que “[l]a antítesis entre lo subjetivo y lo objetivo no existe en un principio. Se constituye luego por cuanto el pensamiento posee la facultad de hacer de nuevo presente, por reproducción en la imagen, algo una vez percibido, sin que el objeto tenga que continuar existiendo fuera”. Asimismo, la teoría freudiana sobre la negación “armoniza perfectamente el hecho de que en el análisis no hallemos ningún «no» procedente de lo inconsciente, así como el de que el reconocimiento de lo inconsciente por parte del yo se manifieste por medio de una fórmula negativa. La prueba más rotunda de que un análisis ha llegado al descubrimiento de lo inconsciente es que el analizado reaccione al mismo tiempo con las palabras: «En eso no he pensado jamás»”. Sigmund FREUD, “La negación” (1925), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 2885-2886.

incognoscibles o incapaces de existencia”<sup>154</sup>, ya que se encuentran permanentemente cubiertos por el manto exterior de la consciencia que, paradójicamente, aquí actuaría como un *velo de ignorancia*<sup>155</sup>.

Ese “sistema” hallado por Freud analizando los sueños y las neurosis de sus pacientes desplazaba y condensaba ideas contrarias<sup>156</sup> que llegaban a hacerse conscientes, tras pasar por la censura, con una apariencia que ocultaba más que mostraba su verdadero carácter. Además, los procesos inconscientes “se hallan *fuera del tiempo*; esto es, no aparecen ordenados cronológicamente, no sufren modificación ninguna por el transcurso del tiempo y carecen de toda relación con él”<sup>157</sup>. Otra cosa no menos importante es que estas ideas no-conscientes “carecen también de toda relación con la *realidad*”<sup>158</sup>. De hecho, en ellas se da una “*sustitución de la realidad exterior por la psíquica*”<sup>159</sup>. En su último trabajo, Freud resumía así el extraordinario descubrimiento que hacía saltar por los aires la seguridad con la que filósofos y científicos estudiaban hasta entonces el mundo interno:

Las reglas decisivas de la lógica no rigen en el inconsciente, del que cabe afirmar que es el dominio de lo ilógico. Tendencias con fines opuestos subsisten simultánea y conjuntamente en el inconsciente, sin que surja la

---

<sup>154</sup> FREUD, “Lo inconsciente”, p. 2073.

<sup>155</sup> A finales del siglo XX, John Rawls consideró necesario, en su teoría contractualista, cubrir justamente con un “velo de la ignorancia” a nuestra inteligencia para alcanzar la fundación de una comunidad política a la que aplicar sus ideas sobre la justicia. Así, “se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por los prejuicios. De esta manera se llega al velo de la ignorancia de un modo natural”. John RAWLS, *Teoría de la justicia* (1971), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1995, p. 31. Esta interpretación racionalista de un velo de la ignorancia voluntario para crear una comunidad justa se encuentra a las antípodas de la concepción de Freud. Para éste, la conciencia ignora que actúa como velo de lo que no conoce.

<sup>156</sup> “Por medio del proceso del *desplazamiento* puede una idea transmitir a otra todo el montante de su carga, y por el de la *condensación*, acoger en sí toda la carga de varias otras ideas. A mi juicio, deben considerarse estos dos procesos como caracteres del llamado *proceso psíquico primario*”. FREUD, “Lo inconsciente”, pp. 2072-2073. Énfasis en el original.

<sup>157</sup> Ibid., p. 2073. Énfasis en el original.

<sup>158</sup> Ibidem. Énfasis en el original.

<sup>159</sup> Ibidem. Énfasis en el original.

necesidad de conciliarlas; o bien ni siquiera se influyen mutuamente, o, si lo hacen, no llegan a una decisión, sino a una transacción que necesariamente debe ser absurda, pues comprende elementos mutuamente inconciliables. De acuerdo con ello, las contradicciones no son separadas, sino tratadas como si fueran idénticas<sup>160</sup>.

Con semejante descripción del funcionamiento mental, Freud no podía encontrar apoyo y difusión a sus teorías ni en la medicina ni en la filosofía de su época. Estas dos ramas del saber negaron encontrar en el psicoanálisis algo de valor para comprender la que nos pasa o nos mueve por dentro. Por un lado, “el médico lo considera como un sistema especulativo y se niega a creer que, como cualquier otra ciencia de la Naturaleza, se base en una paciente y afanosa elaboración de hechos procedentes del mundo perceptivo”<sup>161</sup>. Por otro lado, “el filósofo, que la mide con la vara de sus propios sistemas artificiosamente edificados, considera que parte de premisas inaceptables y le achaca el que sus conceptos principales —aún en pleno desarrollo— carezcan de claridad y precisión”<sup>162</sup>.

Por poner un ejemplo cercano, en la España nacionalcatólica posterior a la Guerra Civil, la obra de Freud provocó el virulento rechazo de los psiquiatras más

---

<sup>160</sup> FREUD, “Compendio de Psicoanálisis”, p. 3394.

<sup>161</sup> FREUD, “Las resistencias contra el psicoanálisis”, p. 2803.

<sup>162</sup> Ibid., pp. 2803-2804. Estas críticas desde la filosofía seguirían hasta nuestros días. Quizá el ejemplo más conocido sea el de la consideración del psicoanálisis como *pseudociencia*, hecha por el filósofo austríaco Karl Popper (1902-1994), situándolo así al lado del marxismo, ya que ambas teorías no podían ser refutadas, es decir, no cumplían su criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia. En este sentido, Popper señala que el psicoanálisis se encontraría más cerca de la astrología que de la física o la matemática: “esas ‘observaciones clínicas’ que los analistas toman, ingenuamente, como confirmaciones de su teoría no tienen tal carácter en mayor medida que las confirmaciones diarias que los astrólogos creen encontrar en su experiencia. En cuanto a la épica freudiana del yo, el superyó y el ello, su derecho a pretender un *status* científico no es substancialmente mayor que el de la colección de historias homéricas del Olimpo”. Karl R. POPPER, *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* (1963), trad. de Néstor Míguez, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 62-63.

Ante la pretensión de Freud de que su saber era una ciencia natural, Popper sólo admitía que, en todo caso, constituye una “metafísica psicológica”, pero nunca una ciencia. Sobre las críticas de Popper al psicoanálisis, ver Adolf GRÜNBAUM, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1985, pp. 107-108.

representativos de la dictadura. Uno de ellos fue Antonio Vallejo Nágera (1889-1960), un médico formado en Alemania, y autor de obras como *Eugenesia de la Hispanidad y regeneración de la raza* (1936), a quien se le encargó la dirección del Gabinete de Investigaciones Psicológicas, creado en 1938 para realizar experimentos con los prisioneros republicanos internados en campos de concentración<sup>163</sup>. Sus servicios al bando vencedor le valieron, acabada la contienda, su nombramiento como catedrático de psiquiatría de la Universidad de Madrid. Este psiquiatra afirmaba que, debido al arraigo del catolicismo en España, “es la primera de las condiciones de nuestra psicoterapia que no contradiga el dogma y la moral católica”<sup>164</sup>, por lo que el psicoanálisis freudiano quedó proscrito de la enseñanza psiquiátrica oficial.

Vallejo Nágera defendía el “militarismo social” en el nuevo Estado español, la disciplina marcial en las universidades y una actitud inquisitorial de persecución de ideas tan heterodoxas como las difundidas por Freud. Llegaría incluso a proclamar con orgullo que “corre sangre de inquisidores por nuestras venas y en nuestros genes paternos y maternos están incrustados cromosomas inquisitoriales”<sup>165</sup>. Vallejo, sin embargo, no estaba solo en su lucha contra las innovaciones psicoanalíticas. En un escrito de 1936, el joven psiquiatra Juan José López Ibor (1908-1991) decía que “lo vivo y lo muerto del psicoanálisis nos interesa sólo como la boya que indica al marino por dónde no debe entrar en el puerto...la concepción psicoanalítica del hombre es demasiado mezquina para comprenderle en toda la grandeza y servidumbre que supone el hecho de vivir”<sup>166</sup>. El resultado de estos ataques fue la prohibición de la obra de

---

<sup>163</sup> Para una exposición de las ideas y prácticas de este psiquiatra, ver Enrique GONZÁLEZ DURO, *Los psiquiatras de Franco*, Península, Barcelona, 2008, pp. 98-114, 133ss.

<sup>164</sup> Citado en *Ibid.*, p. 305.

<sup>165</sup> Citado en *Ibid.*, p. 105.

<sup>166</sup> Citado en *Ibid.*, p. 116.

Freud hasta 1949, cuando se reimprimió en edición de lujo y con una introducción para lectores cristianos<sup>167</sup>.

Siguiendo con la explicación que el mismo Freud ofreció de los ataques a sus ideas, y tras exponer los argumentos de repulsa por parte de la medicina y la filosofía, los dos saberes que más podían congeniar con sus estudios, nuestro autor pasa a interpretar los motivos más íntimos, aquellos que permanecen velados y resguardados de ser expresados públicamente pero que, sin embargo, son los que impulsarían la rotunda negación al psicoanálisis. Así, Freud pensaba que en tal reacción no podían haber jugado su papel únicamente resistencias intelectuales, sino que, al mismo tiempo, “fueron despertadas fuertes potencias afectivas”<sup>168</sup>. Eran comunes, y aún lo siguen siendo, las acusaciones de “pansexualismo” vertidas contra el psicoanálisis, al que sus críticos parecen no perdonar sus tesis acerca de la influencia de los instintos sexuales en el arte, la religión o el orden político, pues creían que así se ensuciaban esos grandes logros culturales. Sin embargo, Freud se defendía diciendo que en sus teorías también caben otros intereses e instintos, aparte de los sexuales, y que señalar el origen animal de los mismos no empequeñecen en absoluto las conquistas culturales<sup>169</sup>. Por esa razón, debe existir algo más que hace insoportables sus tesis:

Tanta falta de lógica y tamaña injusticia exigen una explicación. No será difícil hallar su causa provocadora. La cultura humana reposa sobre dos pilares: uno, la dominación de las fuerzas naturales; el otro, la coerción de nuestros instintos. Esclavos encadenados son los que soportan el trono de la soberana. Entre los elementos instintuales así sometidos a su servicio, descuellan por su fuerza y su salvajez los instintos sexuales en sentido más

---

<sup>167</sup> Ibid., p. 305.

<sup>168</sup> FREUD, “Las resistencias contra el psicoanálisis”, p. 2804.

<sup>169</sup> Ibidem.

estricto. ¡Ay si quedasen en libertad!: el trono sería derribado estrepitosamente, y la soberana, pisoteada sin conmiseración. Bien lo sabe la sociedad, y no quiere que de ellos se hable<sup>170</sup>.

A juicio de Freud, la sociedad, ya desde tiempos primitivos, siempre ha necesitado esos tabúes con los que protegerse a sí misma. Un tabú es el equivalente al *kadesh* de los hebreos o al *sacer* de los romanos, es decir, algo que es sagrado y, por ello mismo, también es impuro, peligroso y prohibido<sup>171</sup>. Relacionar la cultura con el sexo y la muerte provocaría una especie de “temor sagrado” capaz de las más encendidas negaciones y escándalos. Infringir ese tabú le costó muy caro a Freud en sus inicios, en forma de insultos y aislamiento social. La violación de un tabú siempre ha estado asociada con los peores castigos<sup>172</sup>, y el atrevimiento de este psiquiatra de manosear la suciedad escondida bajo la alfombra no podía ser bienvenida de ninguna manera.

Los descubrimientos de Freud destacaban el que quizás sea el flanco más débil de la civilización. Y ésta no pudo evitar ruborizarse, y más tarde enojarse, cuando lo vio escrito y publicado. Esa debilidad consistía en que la sociedad no era capaz de compensar el sacrificio que exige a los individuos. Al imponerle una severa moralidad —que significa “coerción de los instintos”, aclara Freud— no fue capaz de “indemnizar” al individuo por el alto costo que suponía la renuncia a sus deseos sexuales y agresivos<sup>173</sup>. Esa renuncia a cambio de muy poco provoca un difuso malestar

---

<sup>170</sup> Ibid., pp. 2804-2805.

<sup>171</sup> Ver Sigmund FREUD, “Tótem y tabú” (1913), en *Obras completas*, tomo 5, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 1758.

<sup>172</sup> Ibid., p. 1760.

<sup>173</sup> FREUD, “Las resistencias contra el psicoanálisis”, p. 2805. Unos años más tarde, incidirá en esta misma idea: “Si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor por qué al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad”. FREUD, “El malestar en la cultura”, p. 3048.

que se instala en el interior de los sujetos políticos de nuestras sociedades, puesto que “el hombre se ve obligado a exceder psicológicamente sus medios de vida”, al tiempo que su insatisfacción permanente deriva en percibir “como una constante opresión” las imposiciones de la cultura<sup>174</sup>.

Freud, al igual de cuando trataba el tema de la guerra, vuelve a sacar a relucir la hipocresía, esto es, la mentira piadosa con la que nos protegemos de lo que está considerado como lo peor de nosotros mismos: “la sociedad sostiene un estado de *hipocresía cultural* que necesariamente será acompañado por un sentimiento de inseguridad y por la imprescindible precaución, que consiste en prohibir toda crítica y discusión al respecto”<sup>175</sup>. Si a esto añadimos la comprobación de que los deseos sexuales y violentos también se dan en la infancia —una edad excesivamente idealizada—, los tabúes a los que se enfrentaba el psicoanálisis eran demasiado fuertes para no merecer el correctivo de una sociedad que consideraba subversivo y nocivo el discurso de los psicoanalistas. No obstante, Freud se mostraba optimista al respecto. Esa actitud defensiva no podía durar para siempre, “pero hasta ahora la actitud del hombre frente al psicoanálisis sigue siendo dominada por este miedo que desencadena las pasiones y menoscaba la pretensión de argumentar lógicamente”<sup>176</sup>.

### ***El orgullo herido***

Pero aún quedaba por desentrañar la resistencia más fuerte, una resistencia que apuntaba directamente a la capacidad del ser humano de gobernar su vida. Un cuestionamiento de

---

<sup>174</sup> FREUD, “Las resistencias contra el psicoanálisis”, p. 2805.

<sup>175</sup> Ibidem. Énfasis en el original.

<sup>176</sup> Ibidem.

la misma suponía una afrenta psicológica que “había herido fuertes sentimientos de la humanidad”<sup>177</sup>. Sobre esta afrenta ya había hablado en la decimoctava de las *Lecciones introductorias al psicoanálisis*<sup>178</sup> y, además, le había dedicado un breve artículo titulado “Una dificultad del psicoanálisis”, publicado en la revista *Imago* en 1917.

Con el término “dificultad”, Freud no hacía referencia a ningún hándicap intelectual que obstaculizara la comprensión de sus teorías y las de sus seguidores. Se estaba refiriendo, como en las resistencias antes comentadas, a una dificultad afectiva: “alguien que no ve con simpatía suficiente una cosa, no la comprenderá tampoco fácilmente”<sup>179</sup>.

El punto que Freud considera esencial para entender el rechazo social y académico al psicoanálisis tiene mucho que ver con Narciso, ese adolescente griego que se ahogó atraído por su propio reflejo en el agua de un manantial<sup>180</sup>. En un artículo de 1914, Freud ya había utilizado la palabra “narcisismo” —que había aparecido previamente en las obras de los médicos Paul Näcke (1851-1913) y Henry Havelock Ellis (1859-1939)<sup>181</sup>— para referirse a una forma de “megalogomanía” consistente en retirar nuestro amor, o *libido* en la terminología freudiana, de las personas y objetos del mundo externo y volcarlos en exclusiva en nuestro *yo*<sup>182</sup>. Esta tendencia, sin llegar a ser patológica en la mayoría de los individuos, sería universal en el sentido de que deriva de un “narcisismo primario” de todo ser humano en los primeros momentos de la infancia<sup>183</sup>.

---

<sup>177</sup> Ibid., p. 2806.

<sup>178</sup> Ver Sigmund FREUD, “Lecciones introductorias al psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 2300-2301.

<sup>179</sup> Sigmund FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2432.

<sup>180</sup> Para la versión más conocida de este mito, ver OVIDIO, *Las metamorfosis*, Libro III, vv. 339-510.

<sup>181</sup> Sigmund FREUD, “Introducción al narcisismo” (1914), en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2017.

<sup>182</sup> Ibid., p. 2018.

<sup>183</sup> Ibid., p. 2025.



Al principio de la vida humana, sujeto y objeto coincidirían de tal manera que la libido del yo y la libido ligada a otros no pueden diferenciarse. El recién nacido no tendría un afuera al que amar. Aunque este autoerotismo se vaya mitigando con el tiempo, sin embargo, permanecerá para siempre como un importante residuo psíquico ligado a la autoconservación del individuo<sup>184</sup>, así como “una intensa tendencia a conquistarlo de nuevo”<sup>185</sup>. Todo amor dichoso, reconoce Freud, será aquel donde amante y amado se corresponden porque, de este modo, el amor que ha sido trasladado a otra persona no se pierde en un anhelo imposible, sino que retorna al amante, con lo que éste puede recuperar su autoestima<sup>186</sup>: “[e]l que ama pierde, por decirlo así, una parte de su narcisismo, y sólo puede compensarla siendo amado”<sup>187</sup>. Esa condición primigenia de amor a uno mismo sería, en un cierto sentido, la sensación paradisiaca que una vez perdimos y siempre queremos recuperar. Por ese motivo, “[e]l ser humano cifra su felicidad en volver a ser su propio ideal una vez más como lo era en su infancia, tanto con respecto a sus tendencias sexuales como a otras tendencias”<sup>188</sup>. Cada posesión u objetivo satisfecho por una persona revierte en un aumento de su autoestima narcisista, ya que supondría un retorno al “sentimiento de la primitiva omnipotencia”<sup>189</sup> con el que venimos al mundo.

Las personalidades narcisistas provocarían, además, un influjo magnético sobre el resto de individuos. Su capacidad de seducirnos se debería a que percibimos que ellas siguen poseyendo algo que los demás, con gran pesar, hemos dejado atrás. Así, “[e]l atractivo de los niños reposa en gran parte en su narcisismo, en su actitud de satisfacerse a sí mismos y de su inaccesibilidad, lo mismo que el de ciertos animales que parecen no

---

<sup>184</sup> “Para la buena salud del individuo es esencial que su libido no pierda esta movilidad” desde los objetos exteriores a su yo. FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis”, p. 2433.

<sup>185</sup> FREUD, “Introducción al narcisismo”, p. 2032.

<sup>186</sup> Ibidem.

<sup>187</sup> Ibid., p. 2031.

<sup>188</sup> Ibid., p. 2032.

<sup>189</sup> Ibid., p. 2031.

ocuparse de nosotros en absoluto, por ejemplo, los gatos y las grandes fieras”<sup>190</sup>. De hecho, continúa Freud, “es como si los envidiásemos por saber conservar un dichoso estado psíquico, una inatacable posesión de la libido, a la cual hubiésemos tenido que renunciar por nuestra parte”<sup>191</sup>. En todo amor, piensa nuestro autor, incluso en el más puro o aparentemente incondicional, como puede ser el que muestran los padres por sus hijos, puede detectarse un poso narcisista inextinguible:

El punto más espinoso del sistema narcisista, la inmortalidad del *yo*, tan duramente negada por la realidad, conquista su afirmación refugiándose en el niño. El amor parental, tan conmovedor y tan infantil en el fondo, no es más que una resurrección del narcisismo de los padres, que revela evidentemente su antigua naturaleza en esta su transformación en amor objetal<sup>192</sup>.

Desde esta base teórica articula Freud la más íntima de las protestas de los ciudadanos y la sociedad hacia el psicoanálisis. Sus teorías supondrían una ofensa muy grave a su orgullo narcisista, pues si se aceptan sus tesis, los hombres (y mujeres) deberían bajarse del pedestal al que sus propios delirios de grandeza los han aupado.

Los hallazgos de Freud y sus discípulos se sumaban, en realidad, a otras dos grandes ofensas con las que la ciencia moderna había dejado maltrecho “el narcisismo general, el amor propio de la Humanidad”<sup>193</sup>. El primero de estos tres agravios científicos serían los descubrimientos astronómicos realizados por Nicolás Copérnico

---

<sup>190</sup> Ibid., p. 2026.

<sup>191</sup> Ibidem.

<sup>192</sup> Ibid. p. 2027.

<sup>193</sup> FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis”, p. 2434.

(1473-1543) en el siglo dieciséis<sup>194</sup>. Estos revelaron que no era el universo el que giraba alrededor del planeta Tierra, la “sede” del ser humano, como éste había creído hasta entonces, dejándose llevar por su percepción sensorial. “La situación central de la Tierra le era garantía de su función predominante en el Universo, y le parecía muy de acuerdo con su tendencia a sentirse dueño y señor del Mundo”<sup>195</sup>. Sin embargo, la “ofensa cosmológica” de Copérnico consistía en demostrar que, al contrario de lo que se pensaba, era la Tierra la que giraba alrededor del Sol, siendo éste sólo una estrella más dentro de un universo descentrado<sup>196</sup>.

La segunda herida narcisista, “la ofensa biológica”, se produciría unos siglos más tarde cuando Charles Darwin (1809-1882) publicó los resultados de unas investigaciones que desmontaba la creencia de que el hombre era “el soberano de todas las especies que poblaban la Tierra”<sup>197</sup>. Entre el ser humano y los animales se había abierto un abismo, pues se les negaba la razón a los segundos, mientras el primero se atribuía “un alma inmortal y un origen divino”<sup>198</sup>. Una brecha insalvable que, curiosamente, añade Freud, los humanos no reconocemos en nuestra infancia: “el niño pequeño no siente diferencia alguna entre su propio ser y el del animal; acepta sin asombro que los animales en las fábulas piensen y hablen”<sup>199</sup>.

---

<sup>194</sup> Ibidem. Freud, sin embargo, apunta que el revolucionario descubrimiento de Copérnico ya contaba con precedentes en la antigua Grecia: “Mucho antes que él, ya los pitagóricos habían puesto en duda la situación preferente de la Tierra, y Aristarco de Samos había afirmado, en el siglo III a. de J. C. , que la Tierra era mucho más pequeña que el Sol, y se movía en derredor del mismo”. Ibidem.

<sup>195</sup> Ibidem.

<sup>196</sup> El teólogo Jacob Taubes apunta a las profundas implicaciones que las teorías de Copérnico han tenido para la filosofía moderana: “el hombre está cayendo fuera del centro del universo en dirección a una X. Todavía no ha encontrado su lugar en el cosmos copernicano. Con el giro copernicano no sólo envejeció una teoría astronómica; el hombre vio literalmente destruido el orden de su universo. Desde Copérnico, el tema del lugar del hombre en el cosmos permanece abierto y la filosofía se ha preocupado sin cesar por encontrar una respuesta a este tema”. Jacob TAUBES, “Dialéctica y analogía”, en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires/Madrid, 2007, p. 211.

<sup>197</sup> FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis”, p. 2434.

<sup>198</sup> Ibidem.

<sup>199</sup> Ibidem.

Pues bien, en el siglo diecinueve, la ciencia vino a desinflar estas aspiraciones de superioridad humana, afirmando que “[e]l hombre no es nada distinto del animal ni algo mejor que él; procede de la escala zoológica y está próximamente emparentado a unas especies, y más lejanamente, a otras”<sup>200</sup>. Aun pueden observarse, de hecho, las huellas animales en nuestro físico y en nuestra alma. Ese abismo mental que se había abierto entre el hombre y el resto de la naturaleza no tenía, por tanto, razón de ser.

Pero aún quedaba el tercero, y más reciente, de los agravios, uno de naturaleza psicológica, que hería al ser humano en lo más profundo de su autoestima. Este agravio no afectaba a la posición de los humanos respecto al mundo exterior, sino que se dirigía al gobierno del yo en su mundo interno. Dejaba al ser humano en una situación tan débil y maltrecha que podía ser considerado como imperdonable, puesto que “el hombre, aunque exteriormente humillado, se siente soberano en su propia alma”<sup>201</sup>. Como podemos leer, no estamos en ningún momento forzando una interpretación política de este texto de Freud, ya que él mismo utiliza el concepto de *soberanía* para describir el modo en que ciudadano se relaciona con los fenómenos interiores. Esto sitúa a este teórico dentro de la tradición republicana que, iniciada por Platón, considera a la *polis* como el hombre escrito en mayúsculas<sup>202</sup>.

Ahora bien, esa soberanía de la que el yo de cada ciudadano no quiere desprenderse adquiere la forma de una *dictadura* contra todo aquello que cuestione su autoridad:

En algún lugar del nódulo de su yo se ha creado *un órgano inspector* que *vigila* sus impulsos y sus actos, inhibiéndolos y retrayéndolos

---

<sup>200</sup> Ibidem.

<sup>201</sup> Ibidem.

<sup>202</sup> Ver PLATÓN, *República*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 1999, Libro II, 368 d-e.

implacablemente cuando no coinciden con sus aspiraciones. Su percepción interna, su *conciencia*, da cuenta al *yo* en todos los sucesos de importancia que se desarrollan en el mecanismo anímico, y la *voluntad* dirigida por estas informaciones *ejecuta* lo que el *yo* ordena y modifica aquello que quisiera cumplirse independientemente<sup>203</sup>.

Freud describe un sistema autoritario donde la *conciencia* inspecciona y vigila cuanto ocurre dentro de nosotros mismos<sup>204</sup>, pasando estas “informaciones” a una voluntad que actuaría como brazo ejecutor del *yo* del ciudadano. En circunstancias normales, el individuo se muestra confiado en la labor represiva de su poder ejecutivo de su identidad. De esta forma, “el *yo* se siente seguro, tanto de la amplitud y la fidelidad de las noticias como de la transmisión de sus mandatos”<sup>205</sup>. La “jerarquía de instancias”<sup>206</sup> en las que consiste el ejecutivo de las personas parece cumplir bien sus funciones y repeler los elementos extraños o disidentes con la dictadura de la conciencia.

Sin embargo, la situación pronto se complica. No todo es lo que parece, ni mucho menos. Esa dictadura del poder ejecutivo presenta grietas que pueden desestabilizar su poderío, e incluso derrocar el sistema. Freud descubrió estas graves disfunciones en el tratamiento de enfermos neuróticos, pues en ellos veía ampliadas las fallas de seguridad que, sin embargo, se dan en todos los seres humanos. Como dirá en otro lugar, “sabemos ya que la Patología, con su poder de amplificación y concreción, puede evidenciarlos circunstancias normales, que de otro modo hubieran escapado a

---

<sup>203</sup> FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis”, pp. 2434-2435. Excepto en la palabra “yo”, énfasis nuestro.

<sup>204</sup> En el artículo sobre el narcisismo al que nos hemos referido anteriormente, Freud da el nombre de “conciencia (moral)” a esta instancia vigilante que actúa en el *yo*. FREUD, “Introducción al narcisismo”, p. 2029.

<sup>205</sup> FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis”, p. 2435.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

nuestra perspicacia”<sup>207</sup>. Así, mientras vivimos confiados en la eficacia del trabajo de los represores de nuestra *polis* interna, “surgen de pronto pensamientos, de los que no se sabe de dónde vienen, sin que tampoco sea posible rechazarlos”<sup>208</sup>. Se trata de “huéspedes indeseables” que son “incluso más poderosos de los sometidos al yo”. El poder ejecutivo del individuo buscará todos los medios para combatirlos, pero no será capaz de hallarlos, quedando sus defensas desarmadas contra el ataque de los aparentes intrusos. “El yo se dice que aquello es una enfermedad, una *invasión extranjera*, e intensifica su vigilancia; pero no puede comprender por qué se siente tan singularmente paralizado”<sup>209</sup>.

El psicoanálisis, advierte Freud, ha averiguado con paciencia, y no sin sobresaltos, qué es lo que está ocurriendo: no se trata ni de una posesión demoniaca ni de algo extraño a la persona. Pero decirlo abiertamente constituye la ofensa psicológica, la tercera herida narcisista que el ser humano no está dispuesto a sufrir. No obstante, Freud, con un estilo brillante, dirigiéndose directamente a la segunda persona del singular, a su lector —enseñando, por tanto, de uno en uno—, le descubrirá con delicadeza qué es lo que está teniendo lugar en su mundo interno:

No se ha introducido en ti nada extraño; una parte de tu propia vida anímica se ha sustraído a tu conocimiento y a la *soberanía* de tu voluntad. Por eso es tan débil tu defensa; combates con una parte de su fuerza contra la otra parte, y no puedes reunir, como lo harías contra un enemigo exterior, toda tu energía. Y ni siquiera es la parte peor, o la menos importante, de tus

---

<sup>207</sup> FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 3133.

<sup>208</sup> FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis”, p. 2435.

<sup>209</sup> Ibidem. Énfasis añadido.

fuerzas anímicas la que así se te ha puesto enfrente y se ha hecho independiente de ti<sup>210</sup>.

Ese malestar del ciudadano consigo mismo, desconcertado por lo que él percibe como intrusos hostiles que atacan a su conciencia despierta, se debería al error de identificar lo “anímico” con lo “consciente”, sin tener en cuenta que existen vastos continentes poblados por ideas, deseos o sensaciones que se encuentran más allá de la nuestra percepción vigilante. Que ninguna atalaya ni ningún poderoso prismático nos permite observar. El Freud pedagogo vuelve a reclamar la atención de su lector para explicarle este punto tan doloroso y difícil de asumir:

Déjate instruir sobre este punto. Lo anímico en ti no coincide con lo que te es consciente; una cosa es que algo sucede en tu alma, y otra que tú llegues a tener conocimiento de ello. Concedemos, sí, que, por lo general, el servicio de información de tu conciencia es suficiente para tus necesidades. Pero no debes acariciar la ilusión de que obtienes noticia de todo lo importante. En algunos casos...el servicio de información falla, y tu voluntad no alcanza entonces más allá de tu conocimiento. Pero, además, en todos los casos, las noticias de tu conciencia son incompletas, y muchas veces nada fidedignas, sucediendo también con frecuencia que sólo llegas a tener noticia de los acontecimientos cuando los mismos se han cumplido ya, y en nada puedes modificarlos. ¿Quién puede estimar, *aun no estando tú enfermo*, todo lo que sucede en tu alma sin que tú recibas noticia de ello o sólo noticias incompletas y falsas? *Te conduces como un rey absoluto*, que

---

<sup>210</sup> Ibidem. Énfasis añadido.

se contenta con la información que le procuran sus altos dignatarios y no desciende jamás hasta el pueblo para oír su voz<sup>211</sup>.

A pesar de las buenas intenciones que alberga Freud a la hora de descubrir a su lector esta incómoda realidad, también sabe que es duro decirle al orgulloso *yo* de cada ciudadano civilizado que “no es dueño y señor en su propia casa”<sup>212</sup>. Y que, además, este descontrol no sólo tiene lugar en los neuróticos, sino potencialmente en cualquiera de nosotros, pues la rebelión de los pensamientos puede darse “aun no estando tú enfermo”, como explica en la cita precedente. Así las cosas, “[n]o es, por tanto, de extrañar que el *yo* no acoja favorablemente las tesis psicoanalíticas y se niegue tenazmente a darles crédito”<sup>213</sup>.

Desde el descubrimiento del papel esencial de lo no-consciente, y de la consecuente desactivación del principio de identidad en el mundo interno del ciudadano, las ciencias sociales en general, y la teoría política en particular, no deberían seguir elaborando sus investigaciones como si nada hubiese ocurrido. Sostener la falacia del *geocentrismo de la conciencia humana* equivale a defender, contra todas las evidencias, la existencia de un *yo* que, cual astro rey, funciona como un dictador en el gobierno de la vida del ciudadano. Es decir, supone seguir teorizando y practicando una política *precopernicana*<sup>214</sup>. Cientos de años después de la revolución cosmológica, y a pesar de las resistencias opuestas por la ciencia y la filosofía, Freud tuvo la valentía de señalar la desnudez del emperador, como sólo los niños se atrevían, y por ese motivo, aparece ante nosotros como el primer teórico político *poscopernicano*<sup>215</sup>.

---

<sup>211</sup> Ibid., p. 2436. Énfasis añadido.

<sup>212</sup> Ibidem.

<sup>213</sup> Ibidem.

<sup>214</sup> Véase Javier ROIZ, *La democracia vigilante*, CIPOST, Caracas, 1998, pp. 9-18.

<sup>215</sup> Sobre el paralelismo entre la revolución copernicana, la teoría de la evolución de Darwin y el descubrimiento freudiano del inconsciente, ver Thomas S. KHUN, *The Copernican Revolution: Planetary*



### ¿Omnipotencia o poder?

En el capítulo dedicado a Freud de su importante obra *Viena Fin-de siècle*, el historiador Carl Schorske propone una sugerente interpretación según la cual las decepciones personales y el antisemitismo ambiental hicieron renunciar al joven Freud de sus aspiraciones políticas. Como consecuencia de ello, plantea Schorske, Freud llevó a cabo la tarea intelectual de neutralizar la política, reduciéndola a categorías psicológicas personales, olvidando, por ejemplo, que Edipo, además de hijo y esposo, también era el rey de Tebas<sup>216</sup>. Desde el mismo ámbito del psicoanálisis, también se le ha achacado a Freud que, si bien fue capaz de romper muchos prejuicios de su época, el tabú del poder fue quizá el último que Freud no se atrevió a abordar<sup>217</sup>. El psiquiatra John E. Mack (1929-2004) se lamentaba de la negligencia con la que el psicoanálisis, empezando por el fundador, había siempre considerado las relaciones desiguales de poder, tanto en la sociedad como en el tratamiento terapéutico<sup>218</sup>.

Es un hecho que Freud no usó el término *poder* en su vocabulario psicoanalítico<sup>219</sup>, pero, desde la teoría política contemporánea, eso no debería significar que no estaba tratando de fenómenos o relaciones de indudable sustancia política. Podríamos, de hecho, decir que, para Freud, existe una realidad psíquica que conforma la base de la política. Esta realidad son las *fantasías de omnipotencia* que encontramos

---

*Astronomy in the Development of Western Thought* (1957), Harvard University Press, Cambridge and London, 1976, p. 4.

<sup>216</sup> SCHORSKE, "Política y parricidio en *La interpretación de los sueños* de Freud", pp. 197, 208-210.

<sup>217</sup> Zvi LOTHANE, "Omnipotence, or the Delusional Aspect of Ideology, in Relation to Love and Power", en Carolyn S. ELLMAN & Joseph REPPEN (eds.), *Omnipotent Fantasies and the Vulnerable Self*, Jason Aronson Inc., Northvale (New Jersey), 1997, p. 235.

<sup>218</sup> John E. MACK, "Psychotherapy and society: Power, powerlessness, and empowerment in psychotherapy": *Psychiatry*, vol. 57, n.º 2 (1994), pp. 178-198. Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCM/checkip.php?docview/220690831?accountid=14514>

<sup>219</sup> Richard ALMOND, "Omnipotence and Power", en ELLMAN & REPPEN (eds.), *Omnipotent Fantasies and the Vulnerable Self*, p. 3.

en el mundo interno del ciudadano. El poder, entendido como concepto operativo o cuantitativo en las ciencias sociales modernas, actuaría más bien, de acuerdo con Javier Roiz, como una *metonimia* de la omnipotencia<sup>220</sup>. Es decir, el poder sería una parte importante y visible de un todo más amplio. Esta porción estaría, sin embargo, excesivamente iluminada por los focos de un conocimiento vigilante, luces tan deslumbrantes que no nos dejarían percibir la enorme realidad interna de la que forma parte<sup>221</sup>.

Freud se refiere a esta realidad psíquica — ya sea considerado sentimiento, ilusión o fantasía, etc.— con un nombre, “omnipotencia”, cargado de resonancias religiosas aunque, propiamente, se trata de un término político posteriormente utilizado por los teólogos para describir el atributo más importante de la divinidad en las tradiciones religiosas monoteístas. De ahí que, a un teórico político, no pueda dejar de causarle sorpresa que se le impute a Freud su indiferencia por la política por preferir utilizar la palabra “omnipotencia” en lugar de la palabra “poder”. En todo caso, podríamos añadir, sería un exceso de piedad por parte de los politólogos el hecho de haber abandonado este término político en manos de las figuras religiosas.

La expresión alemana *Allmacht der Gedanken*, la “omnipotencia de las ideas”, que tanto recorrido tendría en la obra de Freud y sus seguidores, no nació como producto de la reflexión especulativa o teórica del creador del psicoanálisis. Como el propio Freud reconoció en *Tótem y tabú* (1913), “esta expresión ‘omnipotencia de las ideas’ la debo a un enfermo muy inteligente que padecía de representaciones

---

<sup>220</sup> Ver Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, pp. 35ss.

<sup>221</sup> Michel Foucault también se opuso a esa visión del poder como realidad operativa, cuantitativa o represiva, indicando una concepción más amplia del mismo. Él defendía que el poder “circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo más como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social que como una instancia negativa que tiene como función reprimir”. Michel FOUCAULT, “Verdad y poder”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales. Vol. II*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 48. El problema estriba en que, a pesar de la amplitud con la que este filósofo francés quiso estudiar el poder, sus obras no atendieron esa realidad psíquica de la que el poder es su expresión externa y limitada.

obsesivas...[f]orjó esta expresión para explicar todos aquellos fenómenos que parecían perseguirle, y con él a todos aquellos que sufrían de su misma enfermedad”<sup>222</sup>. El nombre de este paciente era Ernst Lanzer, un abogado que contaba veintinueve años en el momento en que comenzó la terapia, en octubre de 1907<sup>223</sup>. Más tarde, en 1909, Freud publicó el historial de este caso que le había impresionado profundamente, en un artículo titulado “Análisis de un caso de neurosis obsesiva («Caso el Hombre de las Ratas»)”<sup>224</sup>. Este singular apelativo se debe al relato que hace el paciente al terapeuta sobre un castigo cruel del que había oído hablar durante el servicio militar. Sus ideas obsesivas sobre la aplicación de ese mismo castigo con ratas a unas personas muy queridas por el paciente fueron las que le decidieron a acudir a la consulta de Freud<sup>224</sup>.

En una de las sesiones, el paciente confesó asustado que temía que la “omnipotencia de mis deseos”<sup>225</sup> pudiera provocar algún daño a su padre que, sin embargo, había muerto años atrás, lo que convertía en aún más absurdo ese temor. Esta sería la primera aparición del concepto de “omnipotencia” en los escritos de Freud, haciendo referencia al miedo de que el pensamiento por sí mismo pueda provocar profundas alteraciones en objetos o personas pertenecientes al mundo externo. Ante la riqueza de contenidos que guarda esa expresión, Freud se da pronto cuenta de que tiene un tesoro teórico entre sus manos, por ello plantea que “[s]ería muy de desear que los filósofos y los psicólogos que desarrollan ingeniosas teorías sobre lo inconsciente, basándose en los que sólo de oídas saben o en sus propias definiciones convencionales, estudiaran directamente los fenómenos del pensamiento obsesivo”<sup>226</sup>.

---

<sup>222</sup> FREUD, “Tótem y tabú”, p. 1801.

<sup>223</sup> GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 301.

<sup>224</sup> Sigmund FREUD, “Análisis de un caso de neurosis obsesiva («Caso el Hombre de las Ratas»)” (1909), en *Obras completas*, tomo 4, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 1446-1447. El castigo, de origen oriental, consistía en atar a un condenado e introducirle ratas por el ano. El paciente empezó a obsesionarse con la idea de que tanto a su amada como su padre, ya fallecido, le infligían esa tortura.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 1475.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 1476.

A continuación Freud se atreve a plantear algunas propuestas sobre “ese rasgo supersticioso” de su paciente —por lo demás, “un hombre de gran inteligencia y amplia cultura”<sup>227</sup>—, es decir, sobre su creencia en “la omnipotencia por él pretendida de sus ideas y sus sentimientos y de sus buenos y malos deseos”<sup>228</sup>. La primera tentación de Freud fue suponer que tales ideas eran un “delirio” propio del paciente, algo que desechó por haber sido hallado también en otros casos. Así, empezó a suponer que “en tal creencia se manifiesta honradamente un trozo de la primitiva manía infantil de grandeza”, lo que daría como resultado esa extraña “convicción de omnipotencia de su amor y su odio”<sup>229</sup>.

Se dio cuenta, además, de que una extraordinaria morbosidad incitaba esos pensamientos obsesivos que siempre tenían algo en común con la muerte de personas conocidas. La impotencia del Hombre de las Ratas ante el fallecimiento de los demás parecía empujar sus delirios de omnipotencia y sus representaciones mentales obsesivas<sup>230</sup>. La tendencia de este tipo de personas es la centrarse en los asuntos que dejan a la razón desvalida, incapaz de pilotar el mundo interno, y sobre los que sólo es posible recurrir a la fe. Parecen preferir habitar en la inseguridad y la duda, a la que responden mediante obsesiones con las que infructuosamente intentan despejar sus inhibiciones. Esta tensión sólo puede provocar, no obstante, “una angustia intensísima”<sup>231</sup>. No obstante, esa predisposición por la duda es también típica de personalidades de gran inteligencia, con el ánimo siempre dispuesto por adentrarse en lo desconocido. En este tipo de personas investigadoras, capaces de posponer indefinidamente la acción para modificar las circunstancias exteriores, el mismo intelecto se convierte en un preciado objeto de amor:

---

<sup>227</sup> Ibid., p. 1477.

<sup>228</sup> Ibid., p. 1479.

<sup>229</sup> Ibidem.

<sup>230</sup> Ibid., p. 1480.

<sup>231</sup> Ibid., p. 1484.

En aquellos sujetos en cuya constitución predomina el instinto de saber, el síntoma capital de la neurosis es siempre la cavilación obsesiva. La actividad mental misma queda sexualizada, pues el placer sexual, referido habitualmente al contenido del pensamiento, pasa a recaer sobre el proceso intelectual, y la satisfacción alcanzada al llegar a un resultado mental es sentida como satisfacción sexual. Esta relación del instinto del saber con los procesos mentales le hace especialmente apropiado para atraer sobre el pensamiento... la energía que se esfuerza inútilmente en abrirse paso hasta la acción, allí donde se ofrece la posibilidad de una distinta clase de satisfacción<sup>232</sup>.

Algo que, en un primer momento, pareció no tener tan en cuenta Freud a la hora de caracterizar las *fantasías de omnipotencia*, era el modo en que la interacción entre el individuo y las autoridades son el acicate que mueve esos “delirios” de grandeza. Quien sí lo tuvo fue Sándor Ferenczi (1873-1933), psiquiatra húngaro y uno de los mejores amigos de Freud<sup>233</sup>, pero también, a nuestro juicio, su discípulo más creativo.

En 1913, Ferenczi publicó, antes de la aparición ese mismo año del *Tótem y tabú* de Freud, un importante artículo titulado “Estadios en el desarrollo del sentido de la realidad” que incide de lleno en la relación entre el ciudadano *infante*<sup>234</sup> y las primeras

---

<sup>232</sup> Ibid., p. 1484-1485.

<sup>233</sup> Según la biografía de Peter Gay, “[l]os dos hombres se hicieron amigos rápidamente; la disposición especulativa de Ferenczi intrigaba a Freud, quien durante toda su vida sintió en su persona la presión de la misma tendencia y, al mismo tiempo, luchó contra ella. Ferenczi desarrolló la intuición psicoanalítica llevándola al nivel de un arte elevado; Freud podía contar con su compañía en sus más altos vuelos sólo para encontrarse a veces observando cómo su alumno se remontaba más que él hasta perderse de vista”. GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 222. El aprecio de Freud a Ferenczi fue tan grande que incluso deseó que se casase con su hija mayor, Mathilde, y se convirtiese en su yerno, es decir, en su *hijo* político. Ver *ibid.*, p. 352.

<sup>234</sup> Como señala el psicoanalista Michael Balint, discípulo a su vez de Ferenczi, “el ‘infante’ en el verdadero sentido de la palabra [es] el que no puede hablar, en todo caso, el lenguaje de los adultos”, porque no ha entrado todavía en un espacio convencional del logos racional. MICHAEL BALINT, *La falta básica*, trad. de Alberto Luix Bixio, Paidós, Barcelona, 1982, p. 111. Para la misma idea, desde la teoría

autoridades, los padres o cuidadores. Se trataría de una relación de dependencia extrema en los primeros meses y años del infante, si la observamos desde el mundo externo, pero que presenta un aspecto muy diferente si entramos a valorar el mundo interno.

Ferenczi empieza este escrito revelando el carácter “secundario” del “pensamiento de vigilia”<sup>235</sup>, es decir, de la razón consciente de sí misma y de la realidad externa que buscaría trabajosamente modificar. Para llegar a apreciar esa realidad externa, antes el ciudadano debe necesaria y dolorosamente renunciar a las fantasías con las que satisface automáticamente sus deseos. “El bebé recién nacido...ignora (reprime) la insatisfactoria realidad...intenta por lo tanto ocultar sin esfuerzo todas sus necesidades mediante alucinaciones positivas y negativas”<sup>236</sup>. Idea ésta que ya había sido apuntada por Freud poco antes<sup>237</sup>.

Haciendo referencia al historial del Hombre de las Ratas, Ferenczi plantea que el síntoma que padecen los neuróticos obsesivos, “el sentimiento de omnipotencia”, representa un problema que debe ser investigado por sí mismo, al tratarse de un fenómeno que se reproduce en los primeros años de todo ser humano<sup>238</sup>. Estas ilusiones tienen, por tanto, la capacidad de reaparecer a lo largo de la vida del ciudadano, ya que nada de lo que alguna vez ha existido en el mundo interno —donde no funcionan los principios lógicos espacio-temporales—, desaparece para siempre. La omnipotencia sería una “recaída” de la vida mental del adulto en un proceso propio del infante, una situación de la psique caracterizada “por no haber todavía inhibición, posponimiento y actividad del pensamiento reflectiva interpuestas entre el deseo y la acción, la

---

política, ver Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio: Teoría política en el siglo veinte*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003, p. 157.

<sup>235</sup> Sándor FERENCZI, “Estadios en el desarrollo del sentido de realidad” (1913), en *Sexo y psicoanálisis*, Hormé/Paidós, Buenos Aires, 1959, p. 153.

<sup>236</sup> Ibidem.

<sup>237</sup> Ver Sigmund FREUD, “Los dos principios del funcionamiento mental (1911), en *Obras completas*, tomo 5, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 1638-1639.

<sup>238</sup> FERENCZI, “Estadios en el desarrollo del sentido de realidad”, p. 155.

realización del deseo sigue espontáneamente y sin dudas al desear”<sup>239</sup>. La “fijación” en ese estado del mundo interno del ciudadano “hace que el desear sea equivalente al actuar”. Una fijación que, debemos aclarar, coexiste durante toda la vida con la percepción de la realidad externa, compartida con los demás. En palabras de Ferenczi, conviven “esclarecimiento y superstición lado a lado”<sup>240</sup>.

Al principio de la vida de cada ser humano todo era deseo omnipotente: un deseo que es capaz de crear universos que nos satisfagan, y sólo la renuncia (nunca del todo completa) a los mismos hacen aparecer lentamente los contornos de un mundo compartido. Esta descripción recuerda, quizá sin que el mismo Ferenczi fuera consciente de ello, a la famosa formulación del sefardí Baruch Spinoza: “el deseo es la esencia misma del hombre...tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, el mismo”<sup>241</sup>.

Los deseos permanecen aunque no nos sean conocidos, siendo perfectamente capaces de provocar el desgobierno de la vida del ciudadano. Spinoza señala a esa falta de pilotaje en el gobierno de nuestras vidas cuando aclara que él entiende como deseo “cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse”<sup>242</sup>. En el fondo, parece decirnos el maestro judío, todos podemos correr la misma suerte de Palinuro, el piloto vigilante que gobernaba durante la noche la nave de Eneas, quien acabó cayendo al mar para morir con el gobernalle entre las manos<sup>243</sup>.

Ante esta situación, se pregunta Ferenczi, “¿de dónde saca el niño el atrevimiento de colocar el pensar y el actuar como equivalentes? ¿De dónde viene el

---

<sup>239</sup> Ibidem.

<sup>240</sup> Ibidem.

<sup>241</sup> SPINOZA, *Ética*, III, “Definiciones de los afectos”, I, p. 284.

<sup>242</sup> Ibid., p. 285.

<sup>243</sup> Ver VIRGILIO, *Eneida*, Libro V, vv. 850-860, p. 116.

sentimiento de seguridad con el que estira su mano hacia los objetos, hacia la lámpara que cuelga sobre él como una luna brillante con la segura esperanza de alcanzarla con ese gesto y arrastrarla al dominio de su poder?”<sup>244</sup>.

La cuestión es que, agrega Ferenczi, sí existe “un estadio en el desarrollo humano” donde de hecho se da ese ideal de megalomanía, donde el ciudadano puede entregarse por completo al “placer” y evitar cualquier sensación desagradable: “me refiero al periodo de la vida humana que se desarrolla en el útero”<sup>245</sup>. La primera autoridad, una autoridad tan difusa que ni siquiera es reconocida por el “ser naciente”, propicia esa sensación de poder sin límites, así como la consiguiente despreocupación total del “mundo externo”: “todas sus necesidades de protección, calor y alimentación le son asegurados por la madre”<sup>246</sup>. Paradójicamente, esta dependencia extrema de la vida del infante es, al mismo tiempo, la causa de su sentimiento de omnipotencia:

[S]i el ser humano posee una vida mental cuando se halla en el útero, aunque sólo inconsciente —y sería tonto creer que la mente sólo comienza a funcionar en el momento del nacimiento—, debe obtener de esta existencia la impresión de que de hecho es omnipotente. ¿Qué es omnipotencia? El sentimiento de que uno tiene todo lo que desea y que no hay nada más que uno pueda desear<sup>247</sup>.

Así, plantea el psicoanalista húngaro, el sentimiento de omnipotencia de los niños y de aquellos adultos que, inconscientemente, regresan a esa situación infantil no es “una vacía ilusión”. Se basa en algo concreto, en ese *periodo de omnipotencia*

---

<sup>244</sup> FERENCZI, “Estadios en el desarrollo del sentido de realidad”, pp. 155-156.

<sup>245</sup> Ibid., p. 156.

<sup>246</sup> Ibidem.

<sup>247</sup> Ibid., pp. 156-157.



*incondicional* que existía antes del nacimiento: “sólo exigen un retorno a un estado que una vez existió, aquellos ‘viejos tiempos’ en que eran todopoderosos”<sup>248</sup>.

A partir del momento de su nacimiento, y quizás de forma inconsciente durante el resto de su vida, el ser humano “*anhela recuperar esta situación*”<sup>249</sup>. A la omnipotencia incondicional intrauterina, caracterizada por el cumplimiento automático de todos los deseos —y por la tanto, por la ausencia efectiva de los mismos—, le seguiría el *periodo de la omnipotencia mágica-alucinatoria*. El niño pone en funcionamiento su actividad mental, sin ser consciente de la presencia de sus cuidadores/autoridades ni de la concatenación causa-efecto, y “sólo tiene que aferrarse a sus fines de deseo de un modo alucinatorio (imaginarlos)”<sup>250</sup> para que éstos se realicen. Como dice el autor, ahora el niño “debe sentirse en posesión de una capacidad mágica”<sup>251</sup>.

Son las acciones del niño la que dan cuenta del buen desempeño de las funciones de las autoridades protectoras. Si adivinan las alucinaciones del infante, éste se calma y se duerme. A raíz de estas explicaciones, Ferenczi lanza una de las ideas más sugerentes de su trabajo. Se muestra “convencido” de que “todo sueño posterior no es nada más que una regresión periódica repetida al estadio de la omnipotencia mágica-alucinatoria, y a través de su ayuda, a la omnipotencia absoluta de la situación uterina”<sup>252</sup>. Los elementos que se escapan, o se esconden, y que tantas veces también conviven con el pensamiento vigilante, es decir, los elementos letárgicos de nuestras vidas procederían de esta situación de omnipotencia infantil, de la que nuestro mundo interno no puede desprenderse: “me parece que el dormir y los sueños son...remanentes de la

---

<sup>248</sup> Ibid., p. 157.

<sup>249</sup> Ibid., p. 158. Énfasis en el original.

<sup>250</sup> Ibidem.

<sup>251</sup> Ibid., p. 159.

<sup>252</sup> Ibidem.

omnipotencia alucinatoria del niño, que sobreviven a la edad adulta”<sup>253</sup>. En esto el discípulo no se despegaba del maestro Freud quien, hasta el final de su vida, mantuvo que la función principal del sueño es la realización de deseos<sup>254</sup>.

Sin embargo, pronto la mera alucinación deja de ser satisfactoria, y el infante debe asegurarse la consecución de sus deseos mediante unos movimientos corporales (gestos) que, aunque inadecuados, le sirven para lograr sus propósitos. Mientras que los lloros o la agitación ya formaban parte del estado alucinatorio, ahora estos mismos esfuerzos motores “son usados como *señales mágicas*, a cuyo dictado pronto llega la satisfacción (naturalmente con la ayuda externa de la cual el niño no tiene idea)”<sup>255</sup>. Empieza, por tanto, a sobresalir esa equivalencia, que más adelante también será desarrollado por Freud, entre omnipotencia y magia. “El sentimiento subjetivo del niño...puede ser comparado con el de un mago real, que sólo debe realizar un gesto dado para provocar en el mundo externo a voluntad los acontecimientos más complicados”<sup>256</sup>. Lentamente, pero de forma inevitable, irán aumentando y complicándose las condiciones para que se mantenga el sentimiento de omnipotencia en el infante.

Sin embargo, este *periodo de omnipotencia mediante la ayuda de gestos mágicos*<sup>257</sup> dejará en el mundo interno del ciudadano unas huellas imborrables. Desde las bendiciones, las plegarias y los gestos de sumisión ante imágenes religiosas o ídolos hasta los gestos de insulto que, en ocasiones, nos dirigimos las personas entre nosotros son restos supersticiosos de esta creencia en el poder de uno mismo “para violar el

---

<sup>253</sup> Ibidem.

<sup>254</sup> “La función primordial de la elaboración onírica es, precisamente, la sustitución de la exigencia por *la realización del deseo*”. FREUD, “Compendio de Psicoanálisis”, p. 3394. En esa misma obra, publicada póstumamente, Freud defiende estos argumentos planteados aquí por Ferenczi: “Puede afirmarse justificadamente que con el nacimiento queda establecida una tendencia a retornar a la vida intrauterina que se ha abandonado; es decir, un instinto de dormir. El dormir representa ese regreso al vientre materno”. Ibid., p. 3392.

<sup>255</sup> FERENCZI, “Estadios en el desarrollo del sentido de realidad”, p. 160. Énfasis añadido.

<sup>256</sup> Ibidem.

<sup>257</sup> Ibid., p. 161.

orden habitual del universo”<sup>258</sup>. Hasta ahora el infante todopoderoso ha podido sentir una armonía esencial entre el mundo y el uno mismo, ya que todos sus antojos se han cumplido sin grandes discordancias. Aunque, de hecho, sean “los amorosos cuidados” de las autoridades protectoras los que han mantenido vigente su sentimiento de omnipotencia<sup>259</sup>. Gradualmente, sin embargo, saldrá de su solipsismo y proyectará el esquema de relación omnipotente, el único del que dispone el infante, sobre esas autoridades que adquirirán rasgos “divinos”, y “cuyo favor se debe obtener si desea que la satisfacción siga de cerca a los gestos mágicos”<sup>260</sup>.

Un paso ulterior para conservar esta omnipotencia se da con la lenta adquisición del lenguaje. El infante se va dando cuenta que “cierta serie de sonidos son puestos en estrecha conexión con objetos y procesos definidos” hasta que llegan a identificarse con los mismos<sup>261</sup>. Sin necesidad de agitaciones corporales y de llantos, sólo mediante el uso de algunas palabras sus deseos vuelven a encontrar satisfacción. Estas palabras mágicas dirigidas a los “divinos” protectores parecen tener el poder de llevar a cabo movimientos o alteraciones en el mundo externo de forma que los deseos sean nuevamente realizados. Este nuevo *periodo de los pensamientos y palabras mágicas* constituiría, así, la etapa inicial del lenguaje humano<sup>262</sup>. A su vez, esta conquista del infante se convertirá en el instrumento más eficaz de ajuste a la realidad y, por eso mismo, de abandono de la posición omnipotente. Aunque, como ya hemos dicho, en el mundo interno las renunciaciones nunca son para siempre, y la creencia en la omnipotencia, revistada de formas dispares, reaparece constantemente cuando caemos en situaciones

---

<sup>258</sup> Ibidem.

<sup>259</sup> Ibid., p. 163.

<sup>260</sup> Ibidem.

<sup>261</sup> Ibidem.

<sup>262</sup> Ibid., p. 164,

de desamparo. Ferenczi caracteriza esta precaria situación psíquica como “megalogomanía casi incurable de la humanidad”<sup>263</sup>.

En la superstición, en la magia y en los cultos religiosos, esta creencia en el poder irresistible de ciertas plegarias, insultos o fórmulas mágicas, que con sólo pensarlas interiormente o bien expresándolas en alta voz es suficiente para que actúen, juega un enorme papel.

La creencia en la omnipotencia, en realidad, parece decirnos Ferenczi, es una convicción íntima de cada uno de los seres humanos. Así, nuestra relación con estas fantasías mágicas dependerá de las circunstancias contingentes de la vida de cada uno. Esto es, puede ocurrir “que preserven sus sentimientos de omnipotencia también más tarde en sus vidas y se vuelvan *Optimistas*, o que aumente el número de *Pesimistas* que nunca se reconcilian con la renuncia de sus deseos inconscientes irracionales”<sup>264</sup>. Estos últimos ante los reveses de la existencia se sienten menospreciados, “se consideran como hijastros del destino porque no pueden seguir siendo su hijo *único o el favorito*”<sup>265</sup>. En todo caso, la renuncia definitiva a la omnipotencia nunca se produce del todo.

La ciencia, con la que “el sentido de la realidad alcanza su cenit”, es capaz de infligir “la mayor humillación” a nuestra infantil ilusión de ser todopoderosos, revelándonos la práctica imposibilidad del cumplimiento de todos nuestros deseos. Sin embargo, señala Ferenczi, incluso los racionalistas mantienen la doctrina del *libre albedrío*, “un dogma filosófico optimista que todavía puede tomar en cuenta fantasías

---

<sup>263</sup> Ibidem.

<sup>264</sup> Ibid., p. 165. Énfasis en el original.

<sup>265</sup> Ibidem. Énfasis en el original.

de omnipotencia”<sup>266</sup>. Este entendimiento del carácter ilusorio de la libertad del poder ejecutivo en el gobierno del individuo vuelve a acercar estas propuestas teóricas a las ideas que Spinoza repite una y otra vez en su *Ética*, con las que niega la soberanía de la voluntad:

[L]os hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al sólo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y por tanto, su idea de ‘libertad’ se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda<sup>267</sup>...No hay en el alma ninguna voluntad absoluta y libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y así hasta el infinito<sup>268</sup>...Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos<sup>269</sup>.

Nuestro pensamiento despierto puede, a través del esfuerzo racional, adquirir un sentido de la realidad, aunque sólo mediante la siempre penosa renuncia a la omnipotencia. El amor, sin embargo, piensa Ferenczi, logra permanentemente escaparse de estas imposiciones realistas. Puesto que “el autoerotismo y el narcisismo son los estadios de omnipotencia del erotismo, y desde que el narcisismo no termina nunca del todo...respecto del amor podemos retener la ilusión de omnipotencia a través de toda la

---

<sup>266</sup> Ibidem.

<sup>267</sup> SPINOZA, *Ética*, II, Proposición XXXV, Escolio, p. 172.

<sup>268</sup> Ibid., II, Proposición XLVIII, p. 192.

<sup>269</sup> Ibid., III, Proposición II, Escolio, p. 218.

vida”<sup>270</sup>. En este ámbito, el sentido de la realidad es casi siempre un estorbo que será arrojado fuera de nuestro camino.

Poco antes de morir, en 1932, Ferenczi escribió un diario clínico en el que, junto a ideas novedosas, anotaba también sus críticas, algunas muy duras, a la teoría y terapia psicoanalítica prescritas por Freud, a las que consideraba demasiado intelectuales, insensibles y masculinas. Deficiencias que atribuye a la personalidad narcisista y dominante del fundador<sup>271</sup>. Siempre muy sensible a los intrincados y sorprendentes caminos que toman las relaciones humanas, Ferenczi insiste en estas notas en el poso omnipotente de todo amor: “[s]er amado, ser centro del mundo, es el estado afectivo natural del lactante; no es en verdad una manía, sino un hecho real”<sup>272</sup>. Los desengaños amorosos que sigan a ese estado (ya sea el destete, los castigos, las riñas, etc.) se enfrentarán con la “resistencia psíquica” del infante a aceptar esos rechazos. Esa defensa se organizará mediante la omnipotencia de los deseos: “nada ha sucedido; soy amado ahora como antes”. A esta armadura narcisista, “a este cumplimiento de deseo

---

<sup>270</sup> FERENCZI, “Estadios en el desarrollo del sentido de realidad”, p. 166.

<sup>271</sup> En sus anotaciones, Ferenczi se lamenta de haber obedecido sin rechistar las órdenes y las indicaciones de Freud: “Las ventajas de la obediencia ciega eran: 1) la pertenencia a un grupo selecto, porque lo sustentaba el rey [Freud], y aun la dignidad del mariscal (fantasía del príncipe heredero). 2) De él y de su variedad de técnica se aprendían muchas cosas que hacían más cómodo el trabajo y la vida: el retraimiento carente de emoción, el imperturbado apoyo en el propio mejor saber y las teorías, buscar y descubrir las causas del fracaso en el paciente y no en parte en nosotros mismos.- La insinceridad en el manejo de la técnica respecto de su propia persona, el consejo de no enseñar nada de técnica a los pacientes y por último la visión pesimista comunicada al único hombre de confianza [el mismo Ferenczi]: los neuróticos son una canalla que es sólo buena para mantenernos financieramente y aprender de sus casos, el psicoanálisis como terapia carece de valor. Este fue el punto donde me negué a acompañarlo”. Sándor FERENCZI, *Sin simpatía no hay curación. El diario clínico de 1932*, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 251. Sobre la pobreza de la concepción freudiana de la feminidad, escribe Ferenczi: “Es llamativa en Fr. [Freud] la ligereza con la que sacrifica los intereses de las mujeres a los pacientes varones. A ello corresponde la orientación unilateralmente andrófila de su teoría sexual. En esto lo siguieron casi todos sus discípulos sin excluirme a mí”. Ibid., p. 252. Sobre la negativa de Freud a psicoanalizarse: “No olvidar que Freud no es el descubridor del análisis, sino que lo tomó de Breuer como algo ya hecho. Quizá siguió a Breuer con un convencimiento sólo lógico intelectual, pero no con el sentimiento; en consecuencia, sólo analizó a otros y no se analizó a sí mismo”. Ibid. p. 143. Sobre el mismo asunto, añade: “La idea angustiada, quizá muy intensa en lo inconsciente, de que el padre debe morir cuando el hijo se hace adulto explica su miedo a dejar que alguno de sus hijos se independice. Al mismo tiempo, esto nos muestra que Freud, como hijo, efectivamente quería matar a su padre. En lugar de ver esto, fundó la teoría del Edipo parricida, pero sin duda que sólo con referencia a otros, no a él mismo; de ahí el miedo a dejarse analizar”. Ibid., p. 249.

<sup>272</sup> Ibid., p. 133.

acaso regresan todos los posteriores desengaños de la vida amorosa”<sup>273</sup>. Para Ferenczi, el alma humana, aferrada a sus fantasías de omnipotencia, no puede concebir el abandono.

---

<sup>273</sup> Ibidem.





## SEGUNDA PARTE

### EL MIEDO AL DESCONTROL

Somos dos abismos —un pozo mirando fijamente al  
cielo<sup>1</sup>.

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*

#### *Paranoia y omnipotencia*

“Para nuestro sentir existe, desde luego, un abismo que no puede ser cegado entre la personalidad de Dios y la de cualquier otro hombre, por extraordinario que sea. Pero hemos de recordar que no siempre fue así”<sup>2</sup>, nos advierte Freud, en uno de sus historiales más conocidos, donde interpreta las memorias del juez alemán Daniel Paul Schreber. Efectivamente, no siempre fue así. El teórico austríaco está hablando, al escribir esas palabras, de la infancia de todo ciudadano, cuando el esquema de la omnipotencia es el único disponible tanto para interiorizar (o “introyectar”, en el vocabulario psicoanalítico) el mundo externo como para proyectar fuera de nuestro cuerpo fantasías que habitaban nuestro mundo interno<sup>3</sup>. Una de estas fantasías es la de considerar *omnipotentes* a las primeras autoridades que el ciudadano se encuentra en su

---

<sup>1</sup> Fernando PESSOA, *Libro del desasosiego*, trad. de Perfecto E. Cuadrado, Acantilado, Barcelona, 2008, p. 26.

<sup>2</sup> Sigmund FREUD, “Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia («Dementia paranoides») autobiográficamente descrito. Caso «Schreber»” (1911), en *Obras completas*, tomo 4, p. 1512. Desde ahora “Caso «Schreber»”.

<sup>3</sup> Este proceso resulta, dentro de la teoría psicoanalítica, fundamental para la adquisición por el individuo de un “sentimiento de identidad”, ver León GRINBERG y Rebeca GRINBERG, *Identidad y cambio*, Paidós, Barcelona, 1980, pp. 17-26.

recorrido vital, y que no son otras que los padres, o en su caso, sus cuidadores. Aquí Freud está señalando al padre de Schreber, quien en sus delirios persecutorios habría tomado las formas de Dios y del Sol<sup>4</sup>.

Otro autor judío, un sefardita que también escribía en lengua alemana, Elías Canetti (1905-1994) dedicó a las memorias de Schreber la conclusión de su ensayo *Masa y poder* (1960). Canetti había estado trabajando exclusivamente en esa obra durante treinta y cinco años de su vida. El hecho de que sus últimas páginas estén centradas en la interpretación de los delirios de este magistrado nos da una idea de la importancia que tenían para este pensador. Este caso clínico constituía, a su juicio, la expresión más pura de la mentalidad de un *poderoso*.

A lo largo de *Masa y poder*, Canetti recurrirá a estudios antropológicos, históricos, biológicos, sociológicos y a una gran cantidad de mitos de diferentes culturas alrededor del mundo, pero acabará describiendo un caso de patología psicológica, y en concreto de paranoia, porque llegará a la conclusión de que “un estudio de esta enfermedad en todas sus direcciones posibles permite abrir sobre la naturaleza del poder perspectivas cuya amplitud y claridad son imposibles de obtener por otras vías”<sup>5</sup>. En este epígrafe trabajaremos con las ideas, a veces coincidentes y otras no, que las *Memorias de un neurópata*, publicadas en 1903, sugirieron a Freud y Canetti, dos pensadores intrigados por el desgobierno de los ciudadanos.

El papel de la teoría freudiana en el impulso intelectual de Canetti no puede ser subestimado. Su obra *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) —sobre la que trataremos más adelante— lo removi6 por dentro, sumiéndole en una dedicaci6n obsesiva por el estudio de los fenómenos de masa a los que se entregó durante la mayor

---

<sup>4</sup> FREUD, “Caso «Schreber»”, pp. 1511-1513.

<sup>5</sup> Elías CANETTI, *Masa y poder. Obra completa I*, trad. de Juan José del Solar, Random House Mondadori /DeBolsillo, Barcelona, 2005, p. 631.

parte de su vida adulta<sup>6</sup>. Aunque Canetti no aceptó nunca muchas de las interpretaciones de Freud sobre las causas de los procesos anímicos, sin embargo se convirtió para él en un modelo de pensador que abría sendas que merecían ser exploradas para un conocimiento más profundo del comportamiento individual y colectivo<sup>7</sup>.

Lo primero que resalta de la lectura que tanto Canetti como Freud hacen de las *Memorias de un neurópata* de Schreber es el fuerte componente religioso que tienen las visiones o alucinaciones del enfermo. De hecho, su empeño por publicar estas memorias se debía especialmente a que, en su opinión, en el transcurso de su enfermedad había tenido acceso a verdades religiosas de enorme importancia que debían ser conocidas por el resto de la humanidad<sup>8</sup>. Las memorias debían cumplir una *misión redentora*<sup>9</sup>. Sus contactos con Dios habían sido tan frecuentes y tan devastadores para su persona pero, sobre todo, tan reveladores de la naturaleza de la divinidad, que Schreber, una vez fuera de las instituciones psiquiátricas, tenía que convertirse en un *profeta* que anunciara sus conocimientos celestiales<sup>10</sup>.

Uno de los más importantes descubrimientos hechos por Schreber es que Dios no comprende ni conoce la mentalidad o las costumbres de las personas vivas, pues sólo está acostumbrado a tener trato con los muertos: “Dios no sabe tratar con los vivos, hallándose acostumbrado tan sólo a tratar con los cadáveres o, en todo caso, con los hombres dormidos y mientras sueñan”<sup>11</sup>. De ahí se desprende que Dios sea tan testarudo

---

<sup>6</sup> Elías CANETTI, *La antorcha al oído*, Muchnik Editores, Barcelona, 1982, pp. 152-154.

<sup>7</sup> “Soy el primero en admitir que su manera de abordar las cosas [se refiere a Freud] desde un punto de vista novedoso, sin dejarse distraer ni intimidar por nada, me causó un hondo impacto en mis años de formación. Ciertamente que muchos de sus resultados no me resultan hoy muy convincentes, y debo expresar mi oposición a algunas de sus teorías específicas. No obstante, sigo teniendo el respeto más profundo por su forma de aproximarse a ciertas cuestiones”. Elías CANETTI, “Conversación de Elías Canetti con Theodor W. Adorno”, en *Obras completas. Vol. I*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002, p. CXII. Sobre la relación ambivalente de Canetti con la obra de Freud, véase también Raquel KLEINMAN BERNATH, “Canetti y el psicoanálisis”: Δαίμων. Revista de Filosofía, n.º 38 (2006), pp. 119-130.

<sup>8</sup> FREUD, “Caso «Schreber»”, p. 1488.

<sup>9</sup> Ibid., p. 1491.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Citado en ibid., p. 1496. Ver CANETTI, *Masa y poder*, pp. 616-617.

en el trato con mortales como el mismo Schreber, y que no cese de someterles a duras pruebas. Esta actitud “se debería a su desconocimiento de la naturaleza humana”<sup>12</sup>. Al contrario de lo que comúnmente se cree, Dios no es un ser perfecto, sufre de algunas carencias o debilidades, “de lo contrario, tampoco se habría dejado involucrar en la *conspiración* contra hombres inocentes que constituye el núcleo propiamente dicho de la enfermedad de Schreber”<sup>13</sup>. Y el aliado de Dios en este complot para el “asesinato del alma”<sup>14</sup> del magistrado no podía ser otro que un psiquiatra, el doctor Flechsig, un médico de los nervios, los que, en el sistema religioso schreberiano, son los contenedores del alma humana<sup>15</sup>.

La *conspiración* para acabar con él, una vez que se había convertido en el único hombre vivo sobre la tierra, —“la humanidad entera había perecido”<sup>16</sup>— se convirtió para Schreber en el contenido esencial de su delirio persecutorio. Todas las almas de los muertos eran usadas por Dios y por Flechsig para lanzar contra él un ataque masivo, y por esta razón debía mantenerse siempre alerta. El dormir le estaba vedado, ya que, como hemos anotado antes, en las fantasías de Schreber, el sueño es el equivalente de la muerte. La *letargia* aparecía, así, como la primera víctima de la paranoia.

Y sin reposo, la locura está a la vuelta de la esquina. “Ya desde un principio...tuvieron la intención de impedirle dormir y de provocarle un trastorno mental mediante el insomnio”<sup>17</sup>. En el miedo a perder la razón, a verse abocado a un naufragio imparable de su entendimiento, reside el horror más permanente del delirio de

---

<sup>12</sup> CANETTI, *Masa y poder*, p. 617.

<sup>13</sup> Ibidem. Énfasis en el original.

<sup>14</sup> FREUD, “Caso «Schreber»”, p. 1493.

<sup>15</sup> CANETTI, *Masa y poder*, pp. 616-618. También para Freud es de indudable importancia en el contenido de su delirio esta conspiración urdida entre Dios y un psiquiatra para asesinar el alma de Schreber, véase FREUD, “Caso «Schreber»”, pp. 1503-1504.

<sup>16</sup> Ibid., p. 623. Según Freud, “Se consideraba como el ‘único hombre verdadero superviviente’, y las pocas formas humanas que aún veía el médico, los enfermeros y los pacientes, eran tan sólo ‘hombres encantados y hechos a toda prisa’”. FREUD, “Caso «Schreber»”, p. 1521.

<sup>17</sup> Ibid., p. 462-463.

Schreber. Este miedo atroz a la locura le impulsa a la creación de las defensas vigilantes del *visionario*:

La sensación del enfermo de estar *cercado* por una *muta de enemigos*<sup>18</sup>, todos con la mira puesta en él, es una sensación fundamental de la paranoia, que se expresa con la máxima claridad en las visiones de ojos: el paranoico ve en todas partes *ojos* que, sumamente amenazadores, sólo se interesan por su persona. Las criaturas a las que pertenecen estos ojos se han propuesto vengarse de él, que durante mucho tiempo les ha hecho sentir impunemente su poder<sup>19</sup>.

Con la expresión “visiones de ojos” alcanzamos la apoteosis de la conducta y la mentalidad vigilante. Nos encontramos con alguien que no puede permitirse ni un segundo de descanso, porque está constantemente controlando a una multitud de vigilantes hostiles. En la descripción que hace Canetti de los alucinaciones de Schreber comprobamos cómo en la mente del paranoico predomina lo visual sobre los demás sentidos, dibujando un mundo asfixiante y violento donde no hay escapatoria al control de la vista.

La única manera de contrarrestar a esa masas de almas que buscan destrozar la cordura de Schreber es devorándolas, haciéndoles formar parte de él mismo, aumentando su fortaleza. Sólo de este modo empieza a tener poder sobre ellas, puede *domarlas*<sup>20</sup>, llegando a establecer, al igual que Dios, una *política de las almas*<sup>21</sup>. Aquí se encuentra, según Canetti, la entraña política de la paranoia:

---

<sup>18</sup> Sobre el concepto de *muta* como origen las modernas masas, ver *ibid.*, pp. 173ss.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 622.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 644. Schreber dice que consideraba “la omnipotencia divina como mi aliada natural”. Citado en FREUD, “Caso «Schreber»”, p. 1493.

Bajo el disfraz de una cosmovisión anticuada...el delirio del autor de las *Memorias* es, en realidad, el modelo exacto del poder *político*, que se alimenta de la masa y está compuesto por ella. Cualquier tentativa de un análisis conceptual del poder no puede sino empañar la claridad de la visión de Schreber<sup>22</sup>.

Freud también considera el delirio persecutorio de Schreber como producto de la resistencia y la defensa del enfermo ante su progresivo hundimiento anímico, y lo que en nuestra opinión es aún más esencial, relaciona el sentimiento de persecución con su “manía de grandezas”<sup>23</sup>, caracterizado por la fantasía de considerarse el hombre más importante, de hecho el *único* vivo sobre la faz de la tierra, y por tanto, el germen de una humanidad futura. El fundador del psicoanálisis observará en el delirio de grandezas “una *supervaloración sexual del propio yo*”<sup>24</sup>, más propia del narcisismo infantil, que se irá debilitando a lo largo de la evolución de la persona.

Encuentra que en la mayor parte de los casos de paranoia aparece como síntoma patológico esta forma de delirio<sup>25</sup>, que se basaría en *proyectar* fuera de uno mismo una percepción interna que ha devenido insoportable<sup>26</sup>. Tras muchos años dedicados a la terapia y a la investigación de *das Unbewusste*, lo no-conocido, Freud había comprobado que las experiencias infantiles no caducan en el mundo interno del ciudadano, y en determinadas ocasiones, esta génesis del ciudadano, tan vulnerable, podían ser la causa de desgobiernos graves para uno mismo, y potencialmente muy dañinos para los demás.

---

<sup>22</sup> CANETTI, *Masa y poder*, p. 622. Énfasis en el original.

<sup>23</sup> FREUD, “Caso «Schreber»”, pp. 1509-1510.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 1519. Énfasis en el original.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 1520.

Este delirio de grandeza, aunque no alcance la intensidad del caso de Schreber, es una tentación no-consciente de cualquier individuo derivada de las experiencias vitales primarias de todo ser humano, ese momento de la vida marcado por la tensión entre el *desvalimiento* absoluto del recién nacido y sus *fantasías de omnipotencia* ante un mundo que lo desborda. Para Javier Roiz, “en su percepción, el bebé compensa su insignificancia con una expansión ilimitada de sus fantasías por medio de su omnipotencia. Así es como el niño se considera a sí mismo el centro del mundo”<sup>27</sup>.

Aunque estas fantasías omnipotentes vayan menguando con el paso del tiempo, esta evolución hacia un ciudadano consciente de sus limitaciones no es un camino irreversible. “Las memorias de este rápido momento de tránsito en los estadios primitivos del desarrollo humano hablarán después al oído del ciudadano sobre la grandeza pasada, en vez de sobre la parálisis insalvable”<sup>28</sup>.

En el caso del paranoico o del *poderoso*, que “vienen a ser una misma cosa”<sup>29</sup>, según Canetti, estos sentimientos de omnipotencia vuelven a la superficie con una fuerza devastadora, llevando directamente a unas visiones apocalípticas del fin del mundo:

La humanidad entera es castigada y exterminada, porque se ha permitido estar *en contra de él*...Schreber queda como único superviviente porque él mismo así lo quiere. Quiere ser el único en seguir de pie, vivo, en medio de un gigantesco campo sembrado de cadáveres, y ese campo de cadáveres contiene a todo el resto de la humanidad. Demuestra así no sólo

---

<sup>27</sup> JAVIER ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, p. 94.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> CANETTI, *Masa y poder*, p. 630.

ser un paranoico; seguir con vida hasta el final es la tendencia más profunda de todo poderoso ‘ideal’<sup>30</sup>.

Schreber, guiado por esa sed insaciable de poder, ensalzará aspectos étnicos y culturales propios en el diseño paranoico de sí mismo como figura mesiánica: el alemán, su idioma, es en sus visiones, “la lengua básica hablada por Dios mismo”<sup>31</sup> y los alemanes, desde la Reforma protestante, son el pueblo elegido<sup>32</sup>. Las almas hostiles venían en “procesión”, como los católicos<sup>33</sup>, a atacarle, a infligirle duras penalidades porque sabían de su posición excepcional en la historia. Él, por tanto, será un mesías ario y luterano, que debe salvar a una nueva humanidad redimida de las amenazas de católicos, judíos y eslavos<sup>34</sup>.

Como señala Canetti, “[n]o se podrá negar que su sistema político llegó a obtener gran eminencia algunas décadas más tarde. En una versión algo más burda y menos «culta» se convirtió en el credo de un gran pueblo”<sup>35</sup>. Que Schreber sólo fuese un enfermo mental que pasó largas temporadas en sanatorios y nunca llegó a consumir sus ambiciones megalómanas no es, para Canetti, una señal de que su “interpretación política” sobre la paranoia fuese errada, pues los delirios del magistrado eran predominantemente de carácter religioso<sup>36</sup>. “El componente religioso y el político se entremezclan en él hasta volverse inseparables; el redentor y el dominador del mundo

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 625. Ver FREUD, “Caso «Schreber»”, pp. 1521-1522.

<sup>31</sup> Ibid., p. 627.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> “La procesión es la forma en que más cabalmente se expresa el catolicismo”, en opinión de Canetti. Ibid. p. 628.

<sup>34</sup> Ibid., p. 630. Freud añade, además, que, a pesar de la unidad de la omnipotencia divina, en Dios se da una división en dos partes: “Sobre la significación de esta división en dos partes, Schreber nos dice tan sólo que el Dios inferior favorecía preferentemente a los pueblos de raza morena (a los semitas), y el superior, a los pueblos rubios (a los arios)”. FREUD, “Caso «Schreber»”, p. 1495.

<sup>35</sup> CANETTI, *Masa y poder*, p. 630.

<sup>36</sup> Ibid., p. 625.



son *una misma persona*<sup>37</sup>, aclara el pensador judío. Además, “un examen meticuloso del poder deberá prescindir por completo del éxito como criterio de juicio”<sup>38</sup>.

El punto que quizá marca la divergencia más clara entre las interpretaciones que Freud y Canetti hacen del caso Schreber se centra en su *transformación en mujer*. El barbudo magistrado alemán sentía como eran enviados a su cuerpo nervios femeninos en forma de rayos que iban lentamente cambiando su sexo. Esta situación que, al inicio, le desagradaba profundamente, después fue aceptada como el requisito principal para cumplir su “misión redentora”: “Se consideraba llamado a redimir al mundo y devolverle la bienaventuranza perdida. Pero sólo podría conseguirlo después de haberse transformado en mujer”<sup>39</sup>.

Sólo una mujer podría traer al mundo una nueva raza humana<sup>40</sup>. “Para él sólo Dios podía contar como padre de sus hijos; debería, por lo tanto, conquistar el amor de Dios”<sup>41</sup>. Por ello, como mujer debía seducir a Dios y ganarse su favor. Freud sostiene en su análisis que esta obsesión transformista es la clave de su delirio y que la motivación de su enfermedad era el avance de su libido homosexual orientada hacia el doctor Flechsig. La feroz resistencia contra estos impulsos, la “protesta viril” por parte de Schreber, originaron los fenómenos patológicos<sup>42</sup>. Señalará además que tanto él, como sus discípulos Carl Gustav Jung (1875-1961) y Sándor Ferenczi, habían descubierto que

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 631. Énfasis en el original.

<sup>38</sup> Ibid., p. 632. “No nos dejemos confundir por el hecho de que, en un caso como el de Schreber, el enfermo no llegara a ocupar nunca la monstruosa posición que tanto ambicionaba. Otros sí llegaron a ocuparla. Algunos de ellos consiguieron borrar hábilmente las huellas de su ascenso y mantener oculto su sistema, perfectamente elaborado. Otros tuvieron menos suerte, o demasiado poco tiempo. El éxito, aquí como en todo, depende exclusivamente de casualidades. Reconstruirlas simulando una legitimidad es lo que se llama historia. En lugar de cada uno de los grandes nombres de la historia podrían figurar, aisladamente, otros cien. Tanto el talento como la maldad están ampliamente difundidos entre los hombres”. Ibid., pp. 631-632.

<sup>39</sup> FREUD, “Caso «Schreber»”, p. 1491.

<sup>40</sup> Ibid. p. 1492.

<sup>41</sup> CANETTI, *Masa y poder*, p. 633.

<sup>42</sup> FREUD, “Caso «Schreber»”, p. 1505.

detrás de cada caso de paranoia se encontraba un conflicto contra el deseo homosexual<sup>43</sup>.

Canetti, por su parte, contestará que este aspecto no es lo determinante de este caso de paranoia, sino que lo verdaderamente decisivo es el contenido de sus delirios, llenos de fenómenos relacionados con el poder: “*Todo puede desencadenar una paranoia; lo esencial es la estructura y aquello que puebla el delirio, en el que los fenómenos del poder tienen siempre una importancia decisiva*”<sup>44</sup>. Aun aceptando que fuesen ciertas las inclinaciones homosexuales de Schreber, la transformación en mujer es sólo un instrumento para afianzar su poder en la lucha celestial contra Dios: “si quiso transformarse en mujer, fue para *desarmar* a Dios”<sup>45</sup>. El objetivo era neutralizar el poder de Dios mediante la seducción. Si Freud hace también jugar a los instintos sexuales un papel central en el desarrollo de la paranoia, Canetti, en cambio, otorgará en exclusiva esa misma importancia a la ambición por el poder.

Otro de los aspectos más interesantes de los delirios de Schreber lo observamos en lo que él denomina su “*compulsión a pensar*”<sup>46</sup>. Las voces que escuchaba en el interior de su cabeza le preguntaban insistentemente en qué estaba pensando, no tenía secretos para ellas, y su única manera de defenderse de esta intrusión y preservar su entendimiento era desarrollar su propia *omnisciencia*<sup>47</sup>. Esta capacidad sobrehumana, que se convierte en una tendencia muy propia de la paranoia, consiste en “apresar por completo el mundo con *palabras*, como si el lenguaje fuera un puño y el mundo estuviese dentro. Un puño que nunca más vuelve a abrirse”<sup>48</sup>. Esta metáfora nos trae a la mente esa contraposición del *rétor* hispanorromano Quintiliano entre la enseñanza

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 1516.

<sup>44</sup> CANETTI, *Masa y poder*, p. 633. Canetti no cita en ningún momento directamente a Freud, aunque obviamente se esté refiriendo a su interpretación.

<sup>45</sup> Ibid., p. 634. Énfasis en el original

<sup>46</sup> Ibid., p. 635. Énfasis en el original. Ver también FREUD, “Caso «Schreber»”, p. 1496.

<sup>47</sup> Ibid., p. 636.

<sup>48</sup> Ibidem. Énfasis en el original

pacífica y acogedora de la retórica cívica, la *mano abierta*, y la violencia con la que la dialéctica aspira a sonsacar a la realidad las verdades últimas, el *puño cerrado*<sup>49</sup>.

Para Canetti, este conocimiento violento y depredador tiene su origen en la agobiante manía de la *causalidad*, que emparenta a los paranoicos con los filósofos. Para éstos:

[N]ada sucede sin causa; sólo es preciso preguntar por ella, siempre se encontrará alguna. Lo desconocido, sea lo que sea, es remitido siempre a lo conocido...*Explicar* se convierte en pasión que se aplica a todo...A Dios sólo le deja el acto originario de la creación. Él mismo forja una cadena de causas para atar todo lo que hay en el mundo y apropiárselo<sup>50</sup>.

El mundo del paranoico/poderoso se convertiría, de este modo, en un recinto cerrado, laberíntico y asfixiante, sin la creatividad que pueda permitirnos encontrar una salida. Un mundo, además, que se ha quedado sin misterio. Estaría sólo compuesto a base de enigmas que están esperando la clave que los haga evaporarse.

Este método *caníbal* de conocimiento sería el resultado de la mentalidad persecutoria del paranoico y del poderoso. Cuando todo misterio entraña peligros, nada puede permanecer oculto, porque detrás de cada cosa que no conocemos, se encuentre el enemigo. “Hay algo compulsivo en este proceso que no deja respiro alguno”<sup>51</sup>. El *desenmascaramiento* se convierte así en una medida de seguridad en un entorno vigilante.

---

<sup>49</sup> Ver Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador* (Institutionis Oratoriae), edición bilingüe, trad. de Alfonso Ortega Carmona, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997-2001, II.20, 6. Quintiliano atribuye esta metáfora a Zenón de Elea (c. 490– c. 430 a. C).

<sup>50</sup> CANETTI, *Masa y poder*, pp. 636-637. Énfasis en el original.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 638.

En realidad, lo que se busca es afirmar el principio de identidad donde pueda aparecer algún atisbo de contradicción: “[t]iende a ver como *idénticas* hasta las cosas realmente distintas y descubre todo el tiempo a su *enemigo* en las figuras más variadas...no se deja engañar, lo *ve* todo muy *claro*; lo *múltiple* es *uno*”<sup>52</sup>. La pluralidad democrática o la espontaneidad no tienen ningún sentido en el campo de batalla de la paranoia. Lo que se persigue es la victoria sobre los enigmas, la solución final: “[t]odo es sondeable de la misma manera y es sondeado hasta el fondo. Al final ya sólo queda él y aquello sobre lo que domina”<sup>53</sup>. Años antes, Canetti ya había encontrado los orígenes de esa pasión por el conocimiento devorador y la fijación identitaria, tan exacerbados en la ciencia moderna, en el pensamiento de Aristóteles y sus seguidores:

Llama la atención la notable similitud entre el aristotelismo y el avance paralelo de las actividades científicas modernas, su frío tecnicismo y la especialización de las distintas ramas del saber. La especial naturaleza de la ambición aristotélica ha determinado la organización de nuestras universidades. A Aristóteles solo corresponde la universidad moderna en su totalidad. La investigación como fin en sí misma, tal y como él la practica, no es realmente objetiva. Para el investigador sólo significa no dejarse arrastrar por nada de lo que emprenda. Excluye el entusiasmo y la metamorfosis del ser humano...Aristóteles, un ser omnívoro, demuestra al hombre que nada es incomedible, siempre que uno sepa encuadrarlo en un orden...Su pensamiento es, en primerísima línea, el arte de compartimentar. Tiene un sentido muy desarrollado de las jerarquías, los rangos y las relaciones de parentesco, y en todo lo que investiga introduce algo así como un sistema de jerarquías...Es un pensador incapaz de soñar...más de uno

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 638-639. Énfasis en el original.

<sup>53</sup> Ibid., p. 639.

piensa que en los casilleros y gavetas de Aristóteles las cosas tienen un aspecto claro, cuando en realidad allí sólo están más muertas<sup>54</sup>.

Schreber llegará incluso a tener contacto con el *aspecto sagrado del poder*, experimentando en ocasiones tanto la omnipotencia como el esplendor de Dios, viéndose a sí mismo con la cabeza rodeada por una aureola como Cristo<sup>55</sup>. Las sensaciones tanto de *inmovilidad* (como si fuera a la vez un cadáver y la estatua de un santo) como de *invulnerabilidad* serían consecuencias de ese poder de origen divino. En cuanto a la necesidad sentida por Schreber de quedarse inmóvil, Canetti cree que es un rasgo del poderoso fantasear con la idea de que el poder es “una sustancia impersonal que podría acabársele”<sup>56</sup>, por lo tanto prefiere no moverse ni cambiar de posición para que dicha sustancia no se derrame o se evapore. También la creencia en la invulnerabilidad es otra característica que, según el pensador sefardita, conecta la patología mental de los paranoicos con los poderosos. Así, estos últimos llegan en algunos casos a creer que su valor es tan elevado, su relación con Dios o con los dioses es tan íntima —“he llegado a ser para Dios el único hombre, el ser humano por excelencia, en torno al cual gira todo”<sup>57</sup>—, que nada malo les puede ocurrir, y que acabarían sobreviviendo a cualquier fin del mundo: “este deseo de ser invulnerable y al afán de sobrevivir acaban confluyendo. También en esto el paranoico resulta ser la réplica exacta del poderoso. La diferencia entre ellos es solo la de su posición en el mundo”<sup>58</sup>.

Las diversas manifestaciones de las fantasías dementes de un paranoico sirvieron a Elías Canetti para resumir los diferentes aspectos y elementos que componen el

---

<sup>54</sup> Elías CANETTI, “La provincia del hombre” (1942-1972), en *Apuntes I*, trad. de Juan José del Solar, Random House Mondadori/DeBolsillo, Barcelona, 2008, pp. 68-69.

<sup>55</sup> CANETTI, *Masa y poder*, p. 644.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 646.

<sup>57</sup> Citado en *ibid.*, pp. 649-650.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 649.

fenómeno del poder, que se sintetizan en la figura del *superviviente*, auténtico protagonista de los delirios<sup>59</sup>. Tras la paranoia oírás las mismas notas que componen la melodía tenebrosa del poder: “el deseo de eliminar a todos los demás para ser el único; o, por decirlo en una forma más mitigada y admisible, el deseo de servirse de los demás para llegar a ser, con su ayuda, el único”<sup>60</sup>.

Encontramos, sin embargo, una limitación severa en el planteamiento que Canetti despliega en *Masa y poder*. A pesar de la profundidad y el interés de su análisis, pensamos que su interpretación está demasiado fijada en la concepción del *soberano* propuesta por Thomas Hobbes (1588-1679) en su *Leviathan*, es decir, como aquella persona o institución que detenta el poder de decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos, incluso aunque estos sean inocentes<sup>61</sup>. En las décadas (desde 1942 hasta 1960) que Canetti pasó componiendo lo que él mismo consideraba la “obra de mi vida”<sup>62</sup>, fue creciendo al mismo tiempo su admiración por el teórico inglés. En un apunte datado en 1949, Canetti escribe que Hobbes se encuentra entre los pensadores que más le han impresionado, y admite que “actualmente es para mí el más importante”<sup>63</sup>.

Creo que en él he encontrado la raíz espiritual de aquello que quiero combatir más a fondo. Él es el único pensador, que yo conozca, que no enmascara el poder ni su peso, ni su posición central en todo comportamiento humano...¿Qué efecto tan lamentable producen,

---

<sup>59</sup> A la figura del superviviente y a su íntima relación con los mecanismos del poder, Canetti le dedica una de las secciones de *Masa y poder*, ver *ibid.*, pp. 347-415.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 650.

<sup>61</sup> En la concepción hobbesiana de la soberanía, la libertad de los sujetos en la *Commonwealth* no puede limitar los derechos y el poder del soberano: “Nevertheless we are not understand, that by such liberty, the *sovereign power of life and death*, is either abolished or limited...and therefore it may, and doth often happen in commonwealths, that a subject may be put to death, by the command of the sovereign power; and yet neither do the other wrong: as when Jephta caused his daughter to be sacrificed”. Thomas HOBBS, *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. de Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1946, cap. XXI, p. 139. Énfasis nuestro. Traducción propia

<sup>62</sup> Elías CANETTI, “Nota preliminar a ‘La provincia del hombre. Apuntes 1942-1972’”, en *Apuntes I*, p. 659.

<sup>63</sup> CANETTI, “La provincia del hombre”, p. 186.

comparadas con las suyas, muchas especulaciones políticas de siglos posteriores!... Ahora que me he dedicado a estudiar en serio el Leviatán, sé que voy a incluir este libro en mi «Biblia del pensamiento», mi colección de los libros más importantes —y con ello me refiero a los libros de los enemigos<sup>64</sup>.

Dos años más tarde, en 1951, Canetti anotará que “en Hobbes aún me sigue atrayendo todo”<sup>65</sup>. Y con ese “todo” se refería especialmente a su concepción del poder.

Sin embargo, pensamos con Hannah Arendt (1906-1975) que una de las tareas más necesarias en la ciencia política debería ser la de distinguir en su terminología científica palabras clave como “poder”, “potencia”, “fuerza”, “autoridad” y, por supuesto, “violencia”<sup>66</sup>. Ella emprendió esa tarea y definió al “poder” como la capacidad humana para actuar concertadamente<sup>67</sup>. Es decir, que no existiría algo así como un “poder” individual, como propone Canetti. No hay poder sin el grupo de dónde procede. La teórica alemana aclara, además, que “en su acepción corriente, cuando hablamos de un ‘hombre poderoso’ o de una ‘poderosa personalidad’, empleamos la palabra poder metafóricamente; a la que nos referimos sin metáfora es a ‘potencia’”<sup>68</sup>. Detrás de esta confusión de términos, se encuentra, según Arendt, la convicción de que la política trata exclusivamente del *dominio* de una persona sobre las demás. Por ello, “sólo después de que se deja de reducir los asuntos públicos al tema del

---

<sup>64</sup> Ibid., pp. 186-188.

<sup>65</sup> Ibid., p. 210.

<sup>66</sup> Hannah ARENDT, *Sobre la violencia* (1969), trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2008, pp. 58-59.

<sup>67</sup> Ibid., p. 60.

<sup>68</sup> Ibidem.

dominio, aparecerán o, más bien, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos”<sup>69</sup>.

En *Masa y poder*, como hemos podido observar, los conceptos de poder y violencia aparecen una y otra vez inextricablemente unidos, como si no tuviese sentido separarlos. Ahora bien, mantener esta identificación entre poder y violencia supone viciar para siempre el aire de la política con la ponzoña de la violencia o con la amenaza latente y constante de la misma. Supone identificar la política con la guerra, donde al ciudadano no le quedaría más remedio que *militar* en una lucha incansable por obtener esa sustancia poderosa de la que hablaba Canetti y que aparecía en los delirios del paranoico. Probablemente era evitar esta confusión lo que pretende Arendt cuando afirma que, “políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos”<sup>70</sup>. Pero para llegar a esa conclusión, Arendt se había salido previamente de una tradición teórico-política antigua y belicosa incapaz de entender la política fuera del laberinto de las relaciones de dominación.

Alguien tan contrario como Canetti a cualquier forma de violencia, obsesionado con la destrucción y la muerte que los humanos nos infligimos unos a otros, no supo desgraciadamente reconocer otras formas más benignas del poder. No podemos saber con seguridad las razones que le hicieron tratar sistemáticamente al poder político como dominio tiránico sobre los hombres. Aunque tampoco debemos olvidar que había sido testigo de un delirio político y militar llevado a la realidad, y que marcó la época tan brutal en la que debió —él, un judío sefardí, sin patria y sin bandera a la que agarrarse— sobrevivir.

---

<sup>69</sup> Ibidem. El mismo Hobbes equipara “soberanía” con dominio. Se trataría, además, de un dominio equivalente al del dominio parental sobre sus hijos, un dominio basado en el miedo al poder de vida o muerte que tienen los progenitores sobre sus hijos. Ver HOBBS, *Leviathan*, cap. XX, pp. 130-131.

<sup>70</sup> Ibid., p. 77.



Desde nuestro entendimiento de la política, los diferentes aspectos del poder que Canetti saca a relucir a propósito del caso Schreber deberían situarse quizá bajo el paraguas de otro término político, el de *omnipotencia*, que encontramos en los trabajos de Freud, y que contiene en sí esa potencia sin límites, amenazadora y violenta capaz de destruir tanto la sociedad como el psiquismo humano, e incompatible con la convivencia y la pluralidad. Este depósito colosal de poderío propio de las fantasías primordiales de todo ser humano se encuentra en el origen de las religiones<sup>71</sup>, pero también de la soberanía del Estado moderno, ese “mortal god”, la divinidad política sobre la que escribió Hobbes<sup>72</sup>. Quizá los rasgos que definen a la paranoia como la enfermedad del poder, sean más bien los signos terribles de la omnipotencia.

### ***Pensamiento mágico***

Las neurosis presentan, por una parte, sorprendentes y profundas analogías con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y, por otra, se nos muestran como deformaciones de dichas producciones. Podríamos decir que una histeria es una caricatura de una obra de arte, que una neurosis obsesiva es una caricatura de una religión y que un delirio paranoico es una caricatura de un sistema filosófico<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> A partir del análisis del caso Schreber, Freud emprenderá sus investigaciones sobre los orígenes inconscientes de las religiones, tema al que dedicó algunas de sus últimas obras, entre las que sobresalen *Tótem y tabú* (1913) y *Moisés y la religión monoteísta* (1938). En el Apéndice al caso Schreber, Freud enuncia su propósito de recurrir a la antropología para comenzar el estudio de ese nuevo objeto de investigación, véase FREUD, “Caso «Schreber»”, pp. 1527-1528.

<sup>72</sup> Ver HOBBS, *Leviathan*, cap. XVII, p. 112.

<sup>73</sup> Sigmund FREUD, “Tótem y tabú” (1913), en *Obras completas*, tomo 5, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 1794.

Estas frases escritas años antes de que Freud postulara que sus teorías suponían una herida narcisista a la dictadura del yo sobre el mundo interno del ciudadano, ya dejaban en entredicho esa soberanía de la conciencia racional en nuestras conquistas culturales. Señalar rasgos neuróticos, es decir, desgobiernos de nuestra identidad, no debería ser considerado ofensivo si verdaderamente estamos interesados en el gobierno democrático de nuestras vidas. Es una oportunidad de aprendizaje y de rectificación que no merece ser descartada por el hecho de cuestionar la incapacidad de la razón de someter bajo su poderío el conjunto del alma humana. En realidad, lo que Freud aquí está evidenciando, en términos teórico políticos, es que esa tiranía interna del yo, ese geocentrismo de la conciencia humana, nos impide dar alas a la creatividad y a otras formas más pacíficas de inteligencia, cuyas raíces no están en el mundo de la vigilia o en el control instrumental de nuestro ambiente. El politólogo norteamericano Roger Boesche destaca, al estudiar las principales teorías políticas sobre la tiranía, esa capacidad de Freud de describir cómo la peor forma de tiranía se halla inscrita dentro de nosotros mismos, y cómo la reproducción de nuestras pautas sociales básicas, desde la familia a la participación en organizaciones políticas, refuerza el ciclo de la tiranía, buscando figuras externas en las que saciar nuestra supuesta sed interior de dominar y ser dominados<sup>74</sup>.

En 1913, el mismo año en que su discípulo Ferenczi publicaba el artículo, que hemos comentado anteriormente, sobre las alucinaciones omnipotentes en la infancia y sus secuelas durante toda la vida del ciudadano, el maestro Freud también abordará este tema en su libro *Tótem y tabú*, obra a la que pertenece la cita con la que iniciábamos este epígrafe. El subtítulo de este trabajo, “algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos”, revela y al mismo tiempo esconde lo que

---

<sup>74</sup> Ver Roger BOESCHE, *Theories of Tyranny*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1996, pp. 324-326.

Freud intenta hacer en esta obra. Si bien es cierto que Freud utiliza materiales de la antropología y de la arqueología para trazar la conexión entre las prácticas y las ideas de las culturas primitivas y la actividad mental de los neuróticos, su intención era mucho más amplia y ambiciosa. Freud quería comprobar si sus teorías sobre el origen de las neurosis humanas podían explicar el salto desde el egoísmo primitivo a los sentimientos sociales. Esto es, quería explicar el origen de la civilización humana. Nuestro autor encuentra una equivalencia manifiesta entre los tabúes y los mandamientos morales, germen de la leyes que rigen los comportamientos colectivos<sup>75</sup>.

La *culpa*, término inequívocamente político-jurídico que tan importante es en la teoría psicoanalítica, se encontraba asociada con los deseos prohibidos e insatisfechos alojados en esa parte del psiquismo humano donde la conciencia no llega a entrar. Todos hemos deseado matar a alguien, no una sino muchas veces en nuestra vida. Y nuestro derecho penal se hace cargo de este deseo insatisfecho por medio del castigo del culpable. El castigo penal es la manera de dar forma institucionalizada a los deseos reprimidos. Paradójicamente, el miedo al contagio del acto prohibido, a que éste sea imitado por más personas, lleva a la sociedad en su conjunto a realizar la transgresión en el cuerpo del transgresor.

Cuando un individuo ha conseguido satisfacer un deseo reprimido, todos los demás miembros de la colectividad deben de experimentar la tentación de hacer otro tanto: para reprimir esta tentación es necesario castigar la audacia de aquel cuya satisfacción se envidia, y sucede, además, con frecuencia, que el castigo mismo proporciona a los que la imponen la ocasión de cometer a su vez, bajo el encubrimiento de la expiación, el mismo acto impuro. Es éste uno de los principios fundamentales del orden penal

---

<sup>75</sup> FREUD, "Tótem y tabú", pp. 1792-1793.

humano, y se deriva, naturalmente, de la identidad de los deseos reprimidos en el criminal y en aquellos que se hallan encargados de vengar a la sociedad ultrajada. El psicoanálisis confirma aquí la opinión de las personas piadosas que pretenden que todos somos grandes pecadores<sup>76</sup>.

Freud pretende desenmascarar las fuertes tendencias neuróticas que se encuentran en las formaciones sociales, y afirma que “las neurosis son formaciones asociales que intentan realizar con medios particulares lo que la sociedad realiza por medio del esfuerzo colectivo”<sup>77</sup>. Aun sabiendo que estas conclusiones iban a encontrar resistencias entre el público al que iban dirigidas, el teórico vienés prefiere no callar sobre la relación entre los descubrimientos hechos en su consulta y las grandes creaciones de la humanidad.

Estos descubrimientos guardaban relación con lo que los antropólogos y los historiadores de la religión como James George Frazer (1854-1941) estaban descubriendo y publicando sobre las primeras creencias religiosas de los pueblos primitivos. De entre ellas a Freud le interesa especialmente el “animismo”, es decir, la creencia en las almas o seres espirituales, que habitarían dentro de todos los elementos de la naturaleza. También en el interior los seres humanos, pues suponían que “las personas contienen almas que pueden abandonar su residencia y transmigrar a otros hombres”<sup>78</sup>. Es decir, que se trata de seres espirituales independientes de los cuerpos en los que habitan.

Lo más probable, apunta Freud, es que fuera la experiencia de la muerte, que “aun hoy en día carece para nosotros de todo sentido”, lo que sirvió de estímulo para la

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 1793.

<sup>77</sup> Ibid., p. 1794.

<sup>78</sup> Ibid., p. 1795.

elaboración de esta concepción dualista cuerpo/alma<sup>79</sup>. Sin embargo, y a pesar de cómo las creencias religiosas se han complicado y sofisticado con el paso del tiempo y de las sucesivas civilizaciones, Freud no subestima la fuerza de esta fe propia de la infancia de la humanidad. De hecho, lo considera “un sistema intelectual” y, al basarse sobre el funcionamiento de un alma incrustada en lo corpóreo, también es, principalmente, “una teoría psicológica”<sup>80</sup>, que subsiste hasta nuestra época, “bien bajo la forma degradada de la superstición, bien como fondo vivo de nuestro idioma, de nuestras creencias y nuestra filosofía”<sup>81</sup>. Así, podríamos pensar, siguiendo estas ideas de Freud, que el platonismo y su rígida concepción doctrinal de un alma superior aprisionada en un cuerpo prescindible<sup>82</sup>, que tan influyente ha sido para la tradición filosófica cristiana desde sus inicios, bebe de este primer estado de encantamiento de la realidad.

En todo caso, lo que realmente fascinaba a Freud del sistema animista era la técnica con la que pretendía dominar el mundo. Nos referimos a la *magia*, entre cuyos propósitos estaban “los de someter los fenómenos de la Naturaleza a la voluntad del hombre, protegerlo de sus enemigos y de todo género de peligros y darle el poder de perjudicar a los que le son hostiles”<sup>83</sup>. Si seguimos la terminología propuesta por Arendt, se trataría de una serie de procedimientos cuyo fin es aumentar la *potencia* del individuo. Freud revisa ciertas prácticas históricas de civilizaciones, como la egipcia, ya

---

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> Ibid., p. 1796.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> “Conocen, pues, los amantes del saber —dijo [Sócrates]— que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiéndole que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado. Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla”. PLATÓN, “Fedón”, en *Diálogos*, tomo III, trad. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008, 82e-83a, p. 76.

<sup>83</sup> FREUD, “Tótem y tabú”, p. 1797.

extintas, así como los descubrimientos efectuados por antropólogos en tribus situadas en diferentes partes del mundo. De este modo propone dos tipos de prácticas mágicas.

La primera sería la *magia imitativa*, en la que prima la *analogía* o semejanza entre el objeto mágico y aquello sobre lo que se quiere influir. Por ejemplo, Freud apunta al hecho de construir una efigie o un muñeco que representaría a una persona concreta. A dicho objeto se le puede infligir un daño que, según las creencias mágicas, también se reproduciría en la persona real. También pertenecerían a este grupo de actos mágicos los rituales para provocar la lluvia y conseguir buenas cosechas, entre los que se cuentan las relaciones sexuales tenidas en un terreno que se quiere fertilizar. Además, la distancia no supondría ningún impedimento para la eficacia de estas prácticas. Aunque el enemigo se encontrase muy lejos, sentiría el efecto del conjuro con la misma intensidad que si se hallase cerca<sup>84</sup>.

En el segundo grupo de actos mágicos, el principio de semejanza es reemplazado por la *sustitución de la parte por el todo*<sup>85</sup>. Desde una perspectiva retórica, también podríamos decir que la metáfora es sustituida por la metonimia. La creencia de que el nombre representa una parte esencial de la personalidad pertenecería, según Freud, a este conjunto de actos mágicos. También el canibalismo se contaría entre ellos: al ingerir partes del cuerpo de una persona, el que come adquiriría la potencia o las facultades que quien es comido. Freud denomina a este grupo de prácticas *magia contagiosa*. Ahora lo importante no sería ya la analogía entre el objeto mágico y el real, sino su relación en el espacio, “esto es, la contigüidad, y su representación o su recuerdo”<sup>86</sup>.

La cuestión por la que el fundador del psicoanálisis encuentra estas prácticas tan relevantes para sus estudios es porque encuentra que mediante las mismas se plasman

---

<sup>84</sup> Ver *ibid.*, pp. 1797-1799.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 1799.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 1800.

en el mundo externo las “leyes” que él había atisbado en lo no-consciente: “como la analogía y la contigüidad son los dos principios esenciales de los procesos de asociación, resulta que todo el absurdo de las prescripciones mágicas queda explicado por el régimen de la asociación de ideas”<sup>87</sup>, dice Freud utilizando su habitual lenguaje político. El siguiente paso sería, por tanto, conocer la razón por la que en la magia se tiende a “reemplazar las leyes naturales por las leyes psicológicas”<sup>88</sup>. Las figuras retóricas de la metáfora y la metonimia, basadas asimismo en las relaciones de analogía y contigüidad, serían, de este modo, los conjuros mágicos con los que el lenguaje intenta describir y modificar los fenómenos del mundo externo desde las asociaciones libres que se dan en el mundo interno de los seres humanos. Sin embargo, la riqueza infinita de ese mundo invisible no puede ser trasvasada a palabras. Como apunta Arendt, este lenguaje retórico, a pesar de ser el único medio con el que cuenta la mente humana para dar una apariencia externa a lo que es una experiencia interna, “no es del todo válido para la vida del alma”: “el discurso conceptual metafórico resulta adecuado para la actividad del pensar, para las operaciones del espíritu, pero la vida del alma en toda su intensidad se expresa mucho mejor mediante una mirada, un sonido o un gesto que con el discurso”<sup>89</sup>.

Freud cree que, respecto a las razones de la magia, “no tropezamos al principio sino con el deseo”, concretamente, con una “desmesurada confianza” en el poderío de nuestros deseos<sup>90</sup>. Ese es el caso de los infantes, quienes, al no disponer aún de las condiciones motoras para realizar determinados actos, los hacen realidad mediante la satisfacción alucinatoria, un fenómeno mental que el mismo Freud había apuntado

---

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2002, p. 55.

<sup>90</sup> FREUD, “Tótem y tabú”, p. 1800.

brevemente en un trabajo anterior<sup>91</sup>, y que fue, como hemos visto, ulteriormente desarrollado por su discípulo Sándor Ferenczi. También ocurre algo parecido con el *juego* de los niños, un tipo de actividad “que reemplaza en éstos a la técnica puramente sensorial de la satisfacción”<sup>92</sup>. Pero los juegos o las representaciones imitativas no bastarían a los niños “por su sobriedad o su modestia...ni por una resignación procedente de la conciencia de su impotencia real”<sup>93</sup>, nos advierte Freud. Más bien sucede al contrario, esos juegos de niños llenos de imaginación serían “una secuela naturalísima del exagerado valor que atribuyen a su deseo, a la voluntad que de él depende y a los caminos que han emprendido”<sup>94</sup>.

En un trabajo anterior, titulado “El poeta y los sueños diurnos” (1908), en el que Freud se planteaba el papel esencial que juega la fantasía en la creación literaria, también abordaba esta cuestión de los juegos infantiles. Allí escribía que “acaso sea lícito afirmar que todo niño que juega se conduce como un poeta, creándose un mundo propio, o, más exactamente, situando las cosas de su mundo en un orden nuevo, grato para él”<sup>95</sup>. Además, el infante se toma este nuevo mundo muy en serio, depositando en él una enorme cantidad de afectos. “La antítesis del juego no es la gravedad, sino la realidad”<sup>96</sup>, aclara Freud al lector de su estudio. Una realidad incapaz de satisfacer la montaña de deseos, cuya realización inmediata pretenden los niños, constituye el acicate para el despliegue de la fantasía que podemos observar en los juegos infantiles. Y aunque nuestra propia experiencia nos enseña que el ciudadano al crecer, es decir, al

---

<sup>91</sup> Sigmund FREUD, “Los dos principios del funcionamiento mental” (1911), en *Obras completas*, tomo 5, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 1639.

<sup>92</sup> FREUD, “Tótem y tabú”, p. 1800.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 1800-1801.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 1801.

<sup>95</sup> Sigmund FREUD, “El poeta y los sueños diurnos” (1908), en *Obras completas*, tomo 4, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 1343.

<sup>96</sup> *Ibidem*.



realizar la transición desde la infancia a nuestras *democracias para adultos*<sup>97</sup>, también deja de jugar, los elementos letárgicos continúan vigentes, siendo éste “un hecho inadvertido durante mucho tiempo, por lo cual no se le ha reconocido la importancia que realmente entraña”, se lamenta el profesor vienés. A pesar de abandonar los juegos, la *letargia* del ciudadano adulto fantasea con otros mundos posibles:

[E]l individuo en crecimiento cesa de jugar; renuncia aparentemente al placer que extraía del juego. Pero quienes conocen la vida anímica del hombre saben muy bien que nada le es tan difícil como la renuncia a un placer que ha saboreado una vez. En realidad, no podemos renunciar a nada, no hacemos más que cambiar unas cosas por otras; lo que parece ser una renuncia es, en realidad, una sustitución o una subrogación. Así también, cuando el hombre que deja de ser niño cesa de jugar, no hace más que prescindir de todo apoyo en objetos reales, y en lugar de jugar, fantasea. Hace castillos en el aire; crea aquello que denominamos ensueños o sueños diurnos<sup>98</sup>.

Freud, además, afirma que la fantasía nace de la infelicidad o, al menos, de la conciencia de una carencia. Así, “puede afirmarse que el hombre feliz jamás fantasea, y sí tan solo el insatisfecho”<sup>99</sup>. Sería, pues, la insatisfacción como una especie de motor de la capacidad de fabricar esos sueños diurnos, ya que “cada fantasía es una realización de deseos, una rectificación de la realidad insatisfactoria”<sup>100</sup>. Particularmente, en los hombres jóvenes, junto a los deseos eróticos, predominan los deseos egoístas y la ambición de aumentar su potencia sobre los demás hombres. Se trataría de elevar la

---

<sup>97</sup> Ver sobre este asunto Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Foro Interno, Madrid, 2013, pp. 362-367.

<sup>98</sup> FREUD, “El poeta y los sueños diurnos”, p. 1344.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibid., pp. 1344-1345.

majestad de nuestro yo, “el héroe de todos los ensueños y de todas las novelas”<sup>101</sup>. Algo que, para lograr su adaptación social, deben ocultar los jóvenes adultos sigilosamente, pues tropiezan con muchos rivales masculinos que esconden los mismos deseos<sup>102</sup>. Si bien en los niños, dentro del campo de los juegos, este despliegue de fantasías está permitido, al adulto, por el contrario, se le exige que se acomode a la realidad en todo momento, por lo que le está vetado dejarse llevar por sus ensueños. En todo caso, no debe hacerlos públicos. “[P]or eso se avergüenza de sus fantasías como algo pueril o ilícito”<sup>103</sup>.

El pensador austríaco destaca asimismo la peculiar relación de las fantasías con el tiempo. Mientras soñamos despiertos, nuestra imaginación vuela sobre los tres modos temporales, que no son compartimentos estancos, sino abiertos y flexibles para ir adelante y atrás sin que nada pueda obstaculizar el viaje de la fantasía: “el pretérito, el presente y el futuro aparecen como engarzados en el hilo del deseo, que pasa a través de ellos”<sup>104</sup>. Una apreciación que compartiría la Hannah Arendt de *La vida del espíritu*, refiriéndose al pensamiento genuino, facultad mental en la que la lógica identitaria de la tradición aristotélica se desvanece:

Mientras uno piensa, no se encuentra donde realmente está; no le rodean objetos sensoriales, sino imágenes invisibles para los demás. Es como si al pensar uno se retirase a un lugar imaginario, al territorio de los invisibles, del que no sabría nada si careciese de la facultad de recordar e imaginar...En la experiencia común, el tiempo y el espacio no pueden ser pensados sin un *continuum* que se extiende desde lo cercano hasta lo

---

<sup>101</sup> Ibid., p. 1346. Freud se está refiriendo, en realidad, a todo tipo de creación literaria, no sólo a la prosa novelística.

<sup>102</sup> Ibid., p. 1345.

<sup>103</sup> Ibid., p. 1344.

<sup>104</sup> Ibid., p. 1345.

distante, desde el *ahora* hacia el pasado o el futuro, del *aquí* hacia cualquier dirección, a derecha e izquierda, adelante y atrás, arriba y abajo; por ello puedo afirmar con cierta base que en el proceso del pensamiento desaparecen no sólo las distancias, sino también el espacio y el tiempo en sí mismos<sup>105</sup>.

De este modo, la magia podría interpretarse, según Freud, como la pretensión de llevar a cabo, en el mundo externo, las fantasías que desbordan nuestro mundo interno: “como el pensamiento no conoce las distancias y reúne en el mismo acto de conciencia las cosas más alejadas en el espacio y en el tiempo, también el mundo mágico franqueará telepáticamente las distancias espaciales, y tratará las relaciones pasadas como si fuesen actuales”<sup>106</sup>.

Sus investigaciones sobre la magia como técnica del animismo llevan a Freud a encontrar una correspondencia entre ésta y el caso de neurosis obsesiva, cuyo paciente, el denominado “Hombre de las Ratas”, acuñó, como ya vimos antes, la expresión “omnipotencia de las ideas”<sup>107</sup>. La magia, por tanto, sería el equivalente a esta supervaloración de los deseos y de la *voluntad* para llevarlos a la realidad<sup>108</sup>. Eso explicaría por qué las fantasías de omnipotencia se hallan asociadas principalmente al *poder ejecutivo* del ciudadano. La confianza excesiva en nuestra capacidad ejecutiva para solucionar o controlar, de una vez y para siempre, los problemas derivados de la contingencia de nuestras vidas se convierte así también en la aspiración de aquellas personas que esperan que las frustraciones desaparezcan *por arte de magia*. Ante esta situación, la capacidad de ejercer el buen juicio, a la que Arendt consideraba como “la

---

<sup>105</sup> ARENDT, *La vida del espíritu*, pp. 107-108. Énfasis en el original.

<sup>106</sup> FREUD, “Tótem y tabú”, p. 1801.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> Ibidem.

más política de las capacidades mentales del hombre”<sup>109</sup> —pues trata de las particularidades contingentes sin subsumirlas en reglas generales— será tratada como un obstáculo innecesario para el gobierno onnipotente de nuestras vidas.

Para Freud, estas fantasías de onnipotencia, tan centradas en las capacidades de la voluntad ejecutora, son la “moneda neurótica”<sup>110</sup> con la que intentamos satisfacer automáticamente nuestros deseos. Aunque Freud esté aquí tratando de un síntoma encontrado en sus pacientes neuróticos, esto no significa, como ya había dejado establecido Ferenczi al tratar la onnipotencia infantil, que no se trate de un rasgo propio del psiquismo humano: “nuestros enfermos no nos comunican cosa distinta de lo que pudiéramos descubrir en los sanos”<sup>111</sup>.

De este modo, “la onnipotencia de las ideas, o sea el predominio concedido a los procesos psíquicos sobre los hechos de la vida real”<sup>112</sup> se puede convertir en un hecho angustioso cuando el individuo cree que, con solo invocarlos en su pensamiento, como un conjuro mágico, sus deseos de muerte o destrucción afectarán a los personajes o hechos a los que iban dirigidos.

En cierto sentido, y en un acto de hechicería científica, Freud quiere exorcizar estas actividades mentales supersticiosas, invocando tres fases progresivas de “las concepciones humanas del mundo”. Esta solución, basada en la creencia en un progreso humano sin retorno a la barbarie, se apoya, sin citar su fuente, en “la ley de los tres estados” previamente enunciada por Auguste Comte (1798-1857) como base de su

---

<sup>109</sup> Hannah ARENDT, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1995, p. 136. Ver también ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 215. Igualmente, en otro lugar, la autora alemana afirma que “el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar”. Hannah ARENDT, “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*, trad. de Eduardo Cañas, Paidós, Barcelona, 2008, p. 138.

<sup>110</sup> FREUD, “Tótem y tabú”, p. 1802.

<sup>111</sup> FREUD, “El poeta y los sueños diurnos”, p. 1344.

<sup>112</sup> FREUD, “Tótem y tabú”, p. 1802.

doctrina positivista<sup>113</sup>. Quizás esta fe en el poder emancipador de la ciencia, que Freud exhibía en ocasiones, es lo que dio pie a Eric Voegelin (1901-1985) para situar, a nuestro juicio erróneamente, al psicoanálisis dentro de los movimientos *gnósticos* modernos, junto a las ideologías totalitarias<sup>114</sup>. Según Freud, “la Humanidad habría conocido sucesivamente, a través de los tiempos, tres de estos sistemas de pensamiento, tres grandes concepciones del universo: la concepción *animista* (mitológica), la *religiosa* y la *científica*”<sup>115</sup>. Siguiendo este recorrido lineal, y hacia adelante, del progreso humano podríamos descubrir asimismo la evolución de la “omnipotencia de las ideas” a través de estas fases del conocimiento.

En la fase animista se atribuye el hombre a sí mismo la omnipotencia; en la religiosa, la cede a los dioses, sin renunciar de todos modos seriamente a ella, pues se reserva el poder de influir sobre los dioses, de manera de hacerlos actuar conforme a sus deseos. En la concepción científica del mundo no existe ya lugar para la omnipotencia del hombre, el cual ha reconocido su pequeñez y se ha resignado a la muerte y sometido a todas las demás necesidades naturales<sup>116</sup>.

Sin embargo, y pesar de esta visión tan optimista y aséptica de la marcha triunfal de la historia del espíritu, el Freud más escéptico sobre las auténticas capacidades de la razón para arrumbar nuestras ambiciones fantásticas, señala, tras describir este esquema

---

<sup>113</sup> Según Comte, “esta gran ley fundamental” a la cual está sujeto “el desarrollo total de la inteligencia humana” consiste en que “cada una de nuestras principales especulaciones, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes” en un orden progresivo, sin posibilidad de retorno al estado precedente. Estos tres estados serían el “estado teológico o ficticio”, el “estado metafísico o abstracto” y el “estado científico o positivo”. Ver Augusto COMTE, *Curso de filosofía positiva*, Aguilar, Buenos Aires, 1973, pp. 34-36.

<sup>114</sup> Ver Eric VOEGELIN, “Science, Politics and Gnosticism”, en *Modernity without Restraint. The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, ed. de Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, p. 295.

<sup>115</sup> FREUD, “Tótem y tabú”, p. 1796. Énfasis en el original.

<sup>116</sup> Ibid., p. 1803.

optimista que “en nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia”<sup>117</sup>. O lo que es lo mismo, que no deberíamos llamar “antigua” a una creencia que, a pesar de los avances científicos, y también en parte debido a los mismos, permanece como una posibilidad siempre disponible en nuestros mundos internos a la que acudiremos, una y otra vez, ante los reveses de la vida.

A continuación, Freud relaciona este apego tan humano a las fantasías de omnipotencia con el *narcisismo* que, aparecido por primera vez en nuestra infancia, nunca se despegaba de nosotros. El ciudadano se halla siempre en posición de volver todo su amor sobre sí mismo, “tal organización narcisista no habrá de desaparecer nunca por completo”<sup>118</sup>. Aunque posteriormente el sujeto pueda enlazar su libido a objetos exteriores, esto es, que pueda enamorarse de otras personas o sublimar su amor en ideales altruistas, en realidad, estos amores exteriores no serían más que “emanaciones de la libido que reviste su *yo* y pueden volver a él en todo momento”<sup>119</sup>. El narcisismo no se caracterizaría sólo por atribuir a los propios atributos corporales un desmesurado valor, sino que, asimismo, el pensamiento quedaría fuertemente sexualizado<sup>120</sup>. Nos enamoramos de nuestras propias ideas o creencias, cuya potencia explicativa tendemos a situar por encima del resto, como resultado de esta “sobrecarga libidinosa del pensamiento”<sup>121</sup>. Un rasgo psíquico que se acentúa en aquellas personas dedicadas al trabajo intelectual y creativo.

A esta circunstancia se debe tanto la creencia en la omnipotencia de las ideas como la convicción de dominar el mundo, convicción que no queda

---

<sup>117</sup> Ibidem.

<sup>118</sup> Ibid., p. 1804.

<sup>119</sup> Ibidem. Énfasis en el original.

<sup>120</sup> Ibidem.

<sup>121</sup> Ibidem.

destruida por las innumerables experiencias cotidianas susceptibles de advertir al hombre del lugar exacto que ocupa en él<sup>122</sup>.

Haciendo de nuevo uso de su esquema progresivo y optimista de las concepciones del mundo —aunque ya rectificado por el reconocimiento del narcisismo siempre latente en el mundo interno del ciudadano—, Freud plantea que fase animista correspondería con el etapa narcisista de la infancia, la fase religiosa por el amor a los padres/cuidadores y la fase científica con la subordinación a la realidad, previa renuncia a ese principio del placer que siempre nos empuja a evitar las frustraciones<sup>123</sup>. Este progreso ideal, sin embargo, no dejaría de ser otro desiderátum omnipotente si hacemos caso a las complicaciones de lo no-consciente, siempre refractario a las ordenaciones simples y clarificadoras.

Existe, sin embargo, un ámbito en el que, según Freud, las fantasías de omnipotencia no han perdido su vigor y, de hecho, se convierten en fuente de vida, en la atmósfera que permite a quienes en él habitan seguir respirando y no caer al suelo aniquilados ante la asfixia de la realidad. Este ámbito resistente sería la *creación* artística, donde los limitados humanos necesitan seguir creyéndose dioses dotados de poderes mágicos, capaces de encantar el mundo ya existente o de crear nuevos mundos de la nada.

El arte es el único dominio en el que la «omnipotencia de las ideas» se ha mantenido hasta nuestros días. Sólo en el arte sucede aún que un hombre atormentado por los deseos cree algo semejante a una satisfacción y que este juego provoque —merced a la ilusión artística— efectos afectivos, como si se tratase de algo real. Con razón se habla de la magia del arte y se

---

<sup>122</sup> Ibidem.

<sup>123</sup> Ibidem.

compara al artista a un hechicero. Pero esta comparación es, quizá, aún más significativa de lo que parece. El arte, que no comenzó en modo alguno siendo «el arte por el arte», se hallaba al principio al servicio de tendencias hoy extinguidas en su mayoría, y podemos suponer que entre dichas tendencias existía un cierto número de intenciones mágicas<sup>124</sup>.

Freud defiende la vigencia del animismo, un “sistema cósmico” y “psicológico”<sup>125</sup>, —y también quizá “el más lógico y completo”<sup>126</sup>—como uno de los estratos más profundos de la psique, sobre la que actúa a un nivel no-consciente, como habría podido comprobar en las neurosis obsesivas o, particularmente, en los delirios paranoicos del magistrado Schreber<sup>127</sup>. Ante situaciones de angustia o miedo a la muerte, las proyecciones omnipotentes son el primer resorte intelectual que se despliega en la mente humana, siendo asimismo, paradójicamente, el impulso que obligaría a las personas a investigar o reflexionar<sup>128</sup>, hasta llegar a resultados más acordes a la realidad y menos pegados a sus fantasías omnicomprendivas.

Por lo tanto, no debería resultar sorprendente que “la primera creación teórica de los hombres” fuera la creencia en los espíritus y, como consecuencia, la dualidad cuerpo/alma<sup>129</sup>. Freud recupera, para explicar cómo el animismo se convirtió en “la primera teoría completa del mundo”, su distinción entre las ideas latentes y manifiestas de un sueño. Aunque un producto onírico pueda parecer confuso o contradictorio, su

---

<sup>124</sup> Ibidem. A pesar que podamos considerarle como creador de una nueva forma de entender la psique humana y, desde nuestra perspectiva, también de una novedosa comprensión del gobierno de la vida del ciudadano, el mismo Freud “no podía verse a sí mismo como artista, prefería testimoniar su mente de científico”. No obstante, según el psiquiatra Rodríguez Piedrabuena, “Freud fue un creador, y como muchos otros, elaboró, hubo de soportar gestaciones de diez años, durante los que ardía fuego en su interior, incluso somatizando esta conmoción, hasta dar al mundo sus obras a las que llamó hijos”. José Antonio RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 69.

<sup>125</sup> FREUD, “Tótem y tabú”, p. 1805.

<sup>126</sup> Ibid., p. 1796.

<sup>127</sup> Ibid., pp. 1805-1806.

<sup>128</sup> Ibid., p. 1806.

<sup>129</sup> Ibidem.



técnica de interpretación de los sueños había descubierto que, de forma *latente*, las ideas “poseen siempre un sentido, son coherentes y se hallan dispuestas conforme a un cierto origen”<sup>130</sup>. Por supuesto, estas ideas latentes permanecen no-conscientes para el soñador, y parecen en ocasiones antagónicas con el contenido manifiesto de lo soñado. Lo que habría ocurrido es que las ideas primitivas que estimularon el sueño han pasado por una *elaboración secundaria* que les ha dado un nuevo sentido.

Lo relevante para nuestro interés se encuentra en el hecho de que la elaboración onírica, que funciona con el esquema de la omnipotencia, “constituye un excelente ejemplo de la naturaleza y las exigencias de un sistema”<sup>131</sup>.

Una función intelectual que nos es inherente exige de todos aquellos objetos de nuestra percepción o nuestro pensamiento, de los que llega a apoderarse, un mínimo de unidad, coherencia y de inteligibilidad, y no teme establecer relaciones inexactas cuando por circunstancias especiales no consigue aprehender las verdaderas. Esta formación de sistemas se nos muestra no sólo en los sueños, sino también en las fobias y las ideas obsesivas y en determinadas formas de delirio. En la paranoia constituye el rasgo más evidente y dominante del cuadro patológico<sup>132</sup>.

Las consecuencias de este descubrimiento son demoledoras para la fe en el progreso filosófico y científico, que exhibía el mismo Freud unas páginas atrás en ese mismo trabajo. Parece como si su honestidad de investigador le empujara a derribar el mismo castillo imponente que había levantado en el aire poco antes. Y tiene consecuencias muy importantes para la labor del teórico político.

---

<sup>130</sup> Ibid., p. 1807.

<sup>131</sup> Ibidem

<sup>132</sup> Ibidem.

Si sacamos las consecuencias de lo que nos cuenta, deberíamos ser, como pensadores, precavidos y prudentes a la hora de ofrecer explicaciones completas y cerradas de los fenómenos que investigamos. Podría tratarse del sueño de la razón, e incluso ser el producto de fobias u obsesiones desconocidas por nuestra conciencia, que nos animarían a dar una *solución final* a aquello que, dada su complejidad y su misterio, no puede ser cerrado en falso sino mediante un delirio autocomplaciente. Así, esos sistemas filosóficos que se levantan como ideologías capaces de explicarlo todo de una vez por todas podrían ser, más bien, un nuevo intento de montar una *idolatría* con la que calmar nuestras ansiedades más íntimas ante lo desconocido o lo incontrolable. Dotamos a nuestros productos psíquicos de una varita mágica con los que hacer realidad nuestros deseos. Sin embargo:

La coherencia y el rigor de las relaciones [del sistema] no son sino aparentes. Una observación más penetrante descubrirá en ellas, como en la formación de la fachada de un sueño, las mayores inconsecuencias y arbitrariedades<sup>133</sup>.

Cada uno de nosotros podría albergar en su interior a un Nabucodonosor, ese rey de Babilonia que soñaba con ídolos con pies de barro<sup>134</sup>. Freud, como un moderno profeta Daniel, nos ofrece una interpretación de este sueño de omnipotencia teórica, una interpretación que sin cortar las alas de nuestra creatividad, puede fijar nuestras raíces en la tierra.

---

<sup>133</sup> FREUD, “Tótem y tabú”, p. 1808.

<sup>134</sup> “Tú, oh rey, has tenido una visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez hierro, arcilla, bronce, plata y oro; quedaron como el tamo de la era en verano, y el viento se lo llevó sin dejar rastro”. Daniel 2: 31-35.

### ***El hombre escrito en mayúsculas***

En 1935, Freud hizo una pequeña adición a la *Autobiografía* que había sido publicada una década antes. En uno de esos nuevos párrafos, Freud afirma que durante los últimos años no ha hecho ninguna contribución decisiva a su ciencia, el psicoanálisis, que no pudiese haber sido hecha, tarde o temprano, por otro autor<sup>135</sup>. Según él mismo explica, ese hecho se debería a que, ya en su vejez, sus intereses habían cambiado desde el estudio del individuo hacia el análisis de “los problemas culturales”<sup>136</sup>. Cuando Freud habla de *cultura* se está refiriendo a un concepto amplio de la misma que incluiría la organización social, política y religiosa de las colectividades humanas. *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930) son las obras que nuestro teórico pone como ejemplos de ese cambio en su interés investigador.

Percibí aún con más claridad que los hechos de la historia humana: las interacciones entre la naturaleza humana, el desarrollo cultural y los precipitados de experiencias primordiales (siendo la religión el ejemplo más prominente) no son otra cosa que una reflexión de los conflictos dinámicos entre el *Yo*, el *Ello* y el *Super-Yo* de un individuo, estudiado analíticamente, pero que los mismos procesos se repiten en una escala más amplia<sup>137</sup>.

Para un estudioso de la teoría política, estas líneas recuerdan a uno de los textos fundadores de la disciplina: concretamente a aquel pasaje de la *República* de Platón —al

---

<sup>135</sup> Sigmund FREUD, “Autobiografía” (1925), en *Obras Completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 2798-2799.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 2799.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

que ya hemos aludido antes—, en el que el filósofo ateniense pone en boca de su maestro Sócrates la comparación entre la ciudad y el hombre, como si fuesen letras mayúsculas y minúsculas respectivamente<sup>138</sup>. Se trataría, por tanto, de una misma realidad pero observada a diferentes escalas. Para esta tradición visual griega, en la política observaríamos con lentes de aumento la realidad microscópica del alma humana.

La separación tajante entre lo individual y lo colectivo le debía parecer a Freud una superchería científica o filosófica que resolvía bien poco, en particular a la hora de investigar el mundo interno del ciudadano. Desde el principio de nuestra existencia como seres humanos, nos encontraríamos dentro de un esquema plural, o de lo que Freud llamará, refiriéndose a la pareja analista-paciente, como “una formación colectiva de sólo dos personas”<sup>139</sup> [“eine masse zu zwei”], repitiendo artificialmente las relaciones que se dan entre los primeros cuidadores y el infante. Su libro sobre las formaciones sociales —las *masas* en el lenguaje en boga en su época— comienza desacreditando esa diferencia pretendidamente sustancial entre lo que concierne al individuo y lo que concierne a la sociedad.

La oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva que a primera vista puede parecernos muy profunda pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen. La psicología individual se concreta, ciertamente, al hombre aislado e investiga los caminos por los que el mismo intenta alcanzar la satisfacción de sus instintos, pero sólo muy pocas veces y bajo determinadas condiciones

---

<sup>138</sup> Ver PLATÓN, *La República*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002, Libro II, 368 d-e, p. 138.

<sup>139</sup> Sigmund FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2599. Ver sobre este punto ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 333.

excepcionales le es dado prescindir de las relaciones del individuo con sus semejantes. En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, «el otro», como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social en un sentido amplio, pero plenamente justificado<sup>140</sup>.

Más adelante, en el mismo estudio, a partir de la hipótesis de que en cualquier masa o formación social permanece latente el modelo de una horda primitiva, caracterizada por el principio de jefatura, Freud deduce que “la psicología colectiva es la psicología humana más antigua”<sup>141</sup>. En un principio no existiría la voluntad individual de cada uno de los miembros del grupo, sino sólo la voluntad o poder ejecutivo del jefe que, al ser único, se convierte automáticamente en el poder ejecutivo que aúna el resto de voluntades. Freud no se hace ilusiones al respecto. Parece querer decirnos que, aun cuando cada ciudadano moderno crea que su voluntad y su juicio son independientes y autónomos, la presión de la colectividad puede ser determinante para configurar nuestras inclinaciones, intereses o deseos. Detrás de cada psicología individual estaría el hecho de proceder de un conjunto social, de haber emergido de una psicología de grupo. “Aquel conjunto de elementos —que hemos aislado de todo lo referente a la masa para construir la psicología individual— no se ha diferenciado de la antigua psicología colectiva sino más tarde, muy poco a poco, y aun hoy en día tan sólo parcialmente”<sup>142</sup>. La formación del *yo* del ciudadano, su identidad cívica interna y externa, es la labor, en alto grado no consciente, de toda una vida. Una vida que, ineludiblemente, ha empezado en comunidad. Al menos dentro de un *masa de dos*. Desde la teoría política, Javier Roiz

---

<sup>140</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo”, p. 2563.

<sup>141</sup> Ibid., p. 2596.

<sup>142</sup> Ibidem.

ha enfatizado la importancia de este fenómeno germinal que propicia la aparición de los *espacios públicos internos* del ciudadano:

Al igual que el hombre nace como animal de especie con el soporte somático inacabado —nace ciego, indefenso, con sus estructuras nerviosas sin madurar—, su yo emerge muy embrionariamente, ofreciendo posibilidades muy elevadas a la manipulación artificial. Viene a ser como si el embarazo resultase incompleto y fuese continuado después del parto en el interior del útero político. La *polis* recibe a sus neófitos con grandes expectativas, y contribuye a la modelación de sus yoes<sup>143</sup>.

Pero, además, esa *horda primitiva*<sup>144</sup> que estaría latiendo, incombustible, tras cada grupo humano puede estimular comportamientos individuales en los adultos donde predominan unas ilusiones típicas de la etapa infantil del ciudadano. Al entrar a formar parte de una multitud, ya sea en una plaza, en un ejército, en un estadio deportivo o en mitad de un atasco de tráfico, el ciudadano “abriga un sentimiento de omnipotencia”<sup>145</sup>. Esto quiere decir que los foros públicos tienen la capacidad de resucitar, una y otra vez, viejas fantasías de grandeza que se basan en ignorar los límites de la realidad compartida. O en todo caso, que los datos de la realidad no son tenidos en cuenta por la fuerza avasalladora de los anhelos. En estas situaciones, el ciudadano “no tolera

---

<sup>143</sup> Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1993, p. 30.

<sup>144</sup> En el presente estudio no nos interesa la supuesta historicidad de esta horda, es decir, si realmente existió en algún momento, sino que la tomamos como una hipótesis verosímil, en el sentido retórico, capaz de orientarnos teóricamente. Siguiendo al antropólogo Robert A. Paul, podríamos decir que “si leemos los libros culturales de Freud sustituyendo su búsqueda de orígenes históricos por un énfasis en tales esquemas de fantasía —experimentados individualmente, pero al mismo tiempo compartidos colectivamente, comunicados y transmitidos como representaciones simbólicas y como patrones filogenéticos— los argumentos principales adquieren una fuerza persuasiva”. Robert A. PAUL, “La antropología de Freud: una lectura de los ‘libros culturales’”, en Jerome NEU (ed.), *Guía de Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 322.

<sup>145</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo”, p. 2568.

aplazamiento alguno entre el deseo y la realización...La noción de lo imposible no existe para el individuo que forma parte de una multitud”<sup>146</sup>.

Guiado por esquemas de fantasías inconscientes, y teniendo en cuenta que en el inconsciente no se da la negación<sup>147</sup>, la sensación de omnipotencia no encuentra obstáculos internos que impidan su marcha triunfal, sino sólo un sí infinito a los deseos de dominio del ciudadano. Ahora bien, al ser la política un ámbito esencialmente grupal, las fantasías de omnipotencia constituyen un punto ineludible a tener en cuenta a la hora de teorizar sobre la misma. Estas fantasías aparecerían como una posibilidad siempre presente de aplazar la frustración mediante la creencia en la concesión automática, mágica, de nuestras aspiraciones. De este modo, la política se convertiría, paradójicamente, en la vía con la que emprender una huída en común de las exigencias o limitaciones de la vida en común<sup>148</sup>. No hace falta que la multitud esté formada por centenares o millones de miembros. Si la formación colectiva se compone a partir de dos personas, la omnipotencia debe entenderse como una tentación constante en nuestra vida desde las unidades sociales minúsculas a las mayúsculas.

Desde esta base teórica, una de las cuestiones que más intriguaron a Freud fue descubrir el factor que mantenía unida a la masa o formación colectiva. ¿Qué era lo que servía de pegamento a unos individuos capaces de renunciar a su narcisismo, a su egoísmo, a deponer su agresividad entre ellos para unirse en un fin común? En nuestra

---

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> Ver, por ejemplo, Sigmund FREUD, “Lo inconsciente”, en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2072; “La negación”, en *Obras completas*, tomo 7, p. 2886 o “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, en *Obras completas*, tomo 8, p. 3142.

<sup>148</sup> Al respecto de los horrores políticos y sociales de los que había sido testigo y que le hicieron escribir *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt escribía en el prólogo de esta obra que “es como si la humanidad se hubiera dividido entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar las masas para lograr ese fin) y aquellos para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas”. Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo* (1951), trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2009, p. 25. Algo que, sin embargo, parece no relacionar Arendt es la conexión entre la impotencia, o mejor dicho, el sentimiento de desvalimiento y la aparición de fantasías de omnipotencia con las que contrarrestar dicho sentimiento.

experiencia cotidiana, las relaciones entre extraños están marcadas por la desconfianza y el rechazo mutuo, por el miedo en definitiva. “Nada teme el hombre más que ser tocado por lo desconocido”, escribía Canetti al inicio de *Masa y poder*<sup>149</sup>. Una idea que bien podía haber suscrito Freud: “en los sentimientos de repulsión y de aversión que surgen sin disfraz alguno entre personas extrañas, podemos ver la expresión de un narcisismo que tiende a afirmarse y se conduce como si la menor desviación de sus propiedades y particularidades individuales implicase una crítica de las mismas y una invitación a modificarlas”<sup>150</sup>. Sin embargo, este temor basado en el odio íntimo a lo desconocido se resquebraja en las masas sociales. De la distancia y la precaución se pasa a la cercanía y la confianza. ¿Qué ha hecho desaparecer la intolerancia entre desconocidos?

Una respuesta podría ser la comunidad de intereses para alcanzar algún objetivo. En el caso de los partidos políticos, por ejemplo, parece, al menos, que sus militantes se mantienen juntos para lograr la consecución del poder o la realización de un ideal social. Freud cree que esta asociación instrumental sería demasiado débil, pues se disolvería fácilmente una vez lograda la razón por la que se instauró<sup>151</sup>. Además, incluso en este tipo de grupos de simple colaboración entre miembros aparece habitualmente otro elemento que sería ese factor crucial que buscaba Freud. Se estaba refiriendo al *amor*, única fuerza que podría desmontar la repugnancia entre extraños.

[T]oda esta intolerancia desaparece, fugitiva o duraderamente, en la masa. Mientras que la formación colectiva se mantiene, los individuos se comportan como cortados por el mismo patrón: toleran todas las particularidades de los otros, se consideran iguales a ellos y no experimentan el menor sentimiento de aversión. Según nuestras teorías, tal restricción del

---

<sup>149</sup> CANETTI, *Masa y poder*, p. 69.

<sup>150</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo”, p. 2583.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 2584.



narcisismo no puede ser provocada sino por un solo factor; por el enlace libidinoso a otras personas. El egoísmo no encuentra un límite más que en el amor a otros<sup>152</sup>.

Freud llega a decir que es justamente en el sentimiento amoroso donde reside el secreto de la civilización. “En el desarrollo de la Humanidad, como en el individuo, es el amor lo que ha revelado ser el principal factor de civilización, y aun quizá el único, determinando el paso del egoísmo al altruismo”<sup>153</sup>. Pero el amor con potencial civilizatorio no es el amor sensual entre dos personas, pues este no funcionaría como un encantamiento mágico que de por sí pueda unir colectividades de muchos miembros sino, según Freud, como todo lo contrario.

Las dos personas, reunidas para lograr la satisfacción sexual, constituyen, por su deseo de soledad, un argumento viviente contra el instinto gregario y el sentimiento colectivo. Cuando más enamoradas están, más completamente se bastan. La repulsa de la influencia de la masa se exterioriza como sentimiento de pudor. Las violentas emociones suscitadas por los celos sirven para proteger la elección sexual de objeto contra la influencia que sobre ella pudiera ejercer un ligamen colectivo<sup>154</sup>.

El lenguaje ha recogido en la palabra “amor” muy diversas relaciones afectivas que, para Freud, conviene analizar por separado con la intención de hallar el tipo de sentimiento que mantiene unido a un grupo. Todo dependería de si los instintos han sido o no “coartados en sus fines” de satisfacción sexual<sup>155</sup>. Los que sí han sido coartados

---

<sup>152</sup> Ibid., p. 2583.

<sup>153</sup> Ibid., p. 2584.

<sup>154</sup> Ibid., p. 2607.

<sup>155</sup> Ibid., p. 2589.

son los más útiles para las formaciones sociales duraderas. Un primer ejemplo, que servirá de referente para toda la vida del individuo, son los que se dan entre el infante y sus progenitores o cuidadores<sup>156</sup>. Aún así, asegura Freud, estos instintos conservarían algunos de los fines sexuales primigenios<sup>157</sup>. Los amigos pueden admirarse y amarse, y por esa razón, querer tener cerca o a la vista a la persona amada. Al no mediar entre ellos un interés sexual directo, este tipo de relaciones *sublimadas* serían más propicias para establecer entre los miembros de la relación una unión más sólida y duradera<sup>158</sup>.

Para que se den este tipo de sentimientos amorosos hace falta un paso previo: la *identificación*. Es decir, es preciso que nuestro yo o identidad tome a otra identidad como modelo, y aspire a construirse análogamente a ese ideal o ejemplo identitario. Estas identificaciones representan “la forma más temprana y primitiva de enlace afectivo”<sup>159</sup>. De hecho, Freud las ilustra con la identificación del niño con su padre o con la niña identificada con su madre. Aunque también acepta que, con frecuencia, estas identificaciones sean de naturaleza homosexual<sup>160</sup>. Además, precisamente este último género de identificaciones, las homosexuales, son las que tradicionalmente se han mostrado más capaces de mantener a grandes instituciones masivas como la Iglesia católica o el ejército. La consolidación de estas “masas artificiales” se basaría, en gran medida, en esa capacidad humana de crear lazos afectivos homosexuales, aunque sublimados. El celibato eclesiástico y la exclusión de mujeres en el ejército tendrían su

---

<sup>156</sup> Ibidem.

<sup>157</sup> Ibid., pp. 2606-2607.

<sup>158</sup> “Podemos ver en esta desviación del fin un principio de sublimación de los instintos sexuales, o también alejar aún más los límites de estos últimos. Los instintos sexuales coartados presentan una gran ventaja funcional sobre los no coartados: no siendo susceptibles de una satisfacción total, resultan particularmente apropiados para crear enlaces duraderos”. Ibid., p. 2606.

<sup>159</sup> Ibid., p. 2586.

<sup>160</sup> Ibid., p. 2587.

razón más profunda en una intuición sobre las posibilidades de estabilizar los lazos afectivos entre hombres<sup>161</sup>.

Ligado a la identificación, surge otro aspecto interesante del análisis de Freud sobre los comportamientos grupales. Hablamos de su respuesta a la pretensión de igualdad que reclaman todos los miembros de las formaciones colectivas. Los modelos que tiene en mente Freud son, como ya hemos dicho, la Iglesia y el ejército. Aunque él pretende que lo que se da en estos se reproduce con ligeras variaciones en otros tipos de masas psicológicas como las instituciones educativas. Los motivos inconscientes detrás de la aspiración a la igualdad tendrían un origen infantil, pero habrían dejado rastros indelebles en el psiquismo humano. Se trataría, en un primer momento, del terror al *abandono* que siente el infante, dependiente de la protección y el cariño de sus cuidadores<sup>162</sup>. Más tarde, se añadiría la *envidia* hacia los otros hermanos, que habrían despojado al niño de la exclusividad del amor parental<sup>163</sup>. Freud señala a la escuela como el lugar donde se apaciguan estos sentimientos hostiles a partir de la reivindicación de que el maestro trate de igual modo a todos los alumnos. Una reacción que se repetirá en otros escenarios de la vida del ciudadano, en las que éste tenga que deponer su narcisismo al no encontrarse en una situación de privilegio:

La primera exigencia de esta formación reaccional es la justicia y trato igual para todos. Sabido es con qué fuerza y qué solidaridad se manifiesta en la escuela esta reivindicación. Ya que uno mismo no puede ser el preferido, por lo menos que nadie lo sea. Esta transformación de los celos en un sentimiento colectivo entre los niños de una familia o de una clase escolar parecería inverosímil si más tarde y en circunstancias distintas no

---

<sup>161</sup> Ibid., p. 2608.

<sup>162</sup> Ibid., p. 2594.

<sup>163</sup> Ibidem.

observásemos de nuevo el mismo proceso...Todas aquellas manifestaciones de este orden que luego encontraremos en la sociedad —así el compañerismo, *l'esprit de corps*, etc.— se derivan también incontestablemente de la envidia primitiva. Nadie debe querer sobresalir; todos deben ser y obtener lo mismo<sup>164</sup>.

Aunque Freud reconoce que esta transformación de la envidia y la agresividad en reclamaciones igualitarias es el germen de la *justicia social*<sup>165</sup> y de los sentimientos altruistas, también señala que, al mismo tiempo, este igualitarismo constituye la base psicológica del *principio de jefatura*. Ante la escasa atención que otros científicos sociales como Gustave Le Bon (1841-1931), William MacDougall (1871-1938) o Wilfred Trotter (1872-1939) han prestado a la función del jefe en el grupo, Freud dice explícitamente que considera “imposible llegar a la comprensión de la esencia de la masa haciendo abstracción de su jefe”<sup>166</sup>. Concretamente, le parecen insuficientes las explicaciones sobre un supuesto “instinto gregario” que “excluye por completo la necesidad de algún Dios y deja al rebaño sin pastor”<sup>167</sup>. Para Freud, por el contrario, “el sentimiento social”, fundamental para que se den grupos numerosos y estables, aparece después de que se haya producido el cambio desde “un sentimiento primitivamente hostil” a un afecto producido por una *identificación*. Esos instintos sexuales coartados en su fin, de los que hablábamos hace un momento, ese amor sublimado, y frecuentemente de naturaleza homosexual, se hace común entre los miembros del grupo y se dirige “a una persona exterior a la masa”. Todos deben ser iguales en el grupo, en la formación colectiva, excepto uno, el que dirige dicho grupo. Él es el individuo

---

<sup>164</sup> Ibid., pp. 2594-2595.

<sup>165</sup> Ibid., p. 2595

<sup>166</sup> Ibid., p. 2594.

<sup>167</sup> Ibidem.

excepcional del que todos reclaman amor, pues todos deben ser amados de igual modo por el jefe.

Muchos iguales capaces de identificarse entre sí y un único superior: tal es la situación que hallamos en la masa dotada de vitalidad...más que un *animal gregario* es el hombre un *animal de horda*; esto es, un elemento constitutivo de una horda conducida por un jefe<sup>168</sup>.

¿Pero qué provoca que para sentirnos miembros de un grupo tengamos tanta necesidad de un jefe? De un jefe que nos dé la sensación de protección, y que, además, y sobre todo, nos transmita la sensación de que somos objeto de su amor. Freud nos dirá que la razón es que, sin que lo sepamos, no podemos dejar de estar enamorados de nosotros mismos. O al menos, de esa parte de nuestra identidad que, aun en la fantasía, adoramos como grandiosa, por ser la “heredera del narcisismo primitivo”<sup>169</sup>. Se trataría del *ideal del yo (Ichideal)*<sup>170</sup>, una parte disgregada del yo que tiraniza el resto de nuestra identidad o *self*<sup>171</sup>, y entre cuyas funciones está “la autoobservación, la conciencia moral, la censura onírica y la influencia principal en la represión”<sup>172</sup>. Este *ideal del yo* sería erigido inconscientemente como el ídolo interno de cada ciudadano, “de manera que cuando el hombre llegaba a hallarse descontento de sí mismo podía encontrar su satisfacción en el *ideal del yo*”<sup>173</sup>. Un ídolo vigilante que castigará cruelmente al *self* si

---

<sup>168</sup> Ibid., pp. 2595-2596. Énfasis en el original.

<sup>169</sup> Ibid., p. 2588.

<sup>170</sup> Este término es un precursor del “super-yo” freudiano que haría su aparición en 1923 en el trabajo *El yo y el ello*.

<sup>171</sup> Siguiendo a los psicoanalistas León y Rebeca Grinberg, el término *self* incluiría tanto al yo (parte organizativa y ejecutiva de la psique, mediadora entre el mundo interno y el mundo externo) como a lo que no es el yo, y sin embargo, forma parte de nuestro mundo interno. “Es la totalidad de la propia persona. Incluye también el cuerpo con todas sus partes, la estructura psíquica con todas sus partes, el vínculo con los objetos externos e internos y al sujeto como opuesto al mundo de los objetos”. GRINBERG y GRINBERG, *Identidad y cambio*, p. 34.

<sup>172</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo”, p. 2588.

<sup>173</sup> Ibidem.

no sigue sus órdenes o recomendaciones: “el sentimiento de culpabilidad (o de inferioridad) puede ser considerado como la expresión de un estado de tensión entre el *yo* y su ideal”<sup>174</sup>. Más adelante, cuando este *ideal del yo* pase a ser denominado *super-yo* por el propio Freud, nuestro autor podrá caracterizar con más detalle el proceso por el que el ciudadano se condena a sí mismo cuando su conducta o —lo que es más hiriente— sus pensamientos íntimos se desvían de los caminos trazados por esta idolatría mental:

La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio *yo*, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *super-yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de «conciencia» moral, despliega frente al *yo* la misma dura agresividad que el *yo*, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo *super-yo* y el *yo* subordinado al mismo la calificamos de *sentimiento de culpabilidad*; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada<sup>175</sup>.

Esta capacidad política de discernir el bien del mal no procedería, sin embargo, de ninguna “facultad original” del ser humano, ya que “muchas veces lo malo ni siquiera es lo nocivo o peligroso para el *yo*, sino, por el contrario, algo que éste desea y que le procura placer”<sup>176</sup>. Ha sido, por tanto, impuesta desde fuera. Pero, entonces,

---

<sup>174</sup> Ibid., p. 2601.

<sup>175</sup> Sigmund FREUD, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3053. Énfasis en el original.

<sup>176</sup> Ibid., p. 3054.

deberíamos preguntarnos por qué el ciudadano no sólo la acepta, sino que parece necesitarla hasta el punto de sentirse culpable cuando infringe sus designios. ¿Cuál es el motivo que lo impulsa a subordinarse a esas órdenes ajenas? Freud no parece albergar dudas al respecto: “Podríamos hallarlo fácilmente en su desamparo y su dependencia de los demás; la denominación que mejor le cuadra es la de «miedo a la pérdida del amor»”<sup>177</sup>. Cuando el ciudadano pierde el amor de la “autoridad”, de quien depende radicalmente en sus primeros años, quedaría a la intemperie, a merced de muchos peligros, y además, se expone al riesgo de que esa “autoridad”, mucho más poderosa que el ciudadano, le castigue por no seguir sus mandatos. “Así, pues, lo malo es, originalmente, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor; se debe evitar cometerlo por temor a esta pérdida”<sup>178</sup>.

El miedo, según Freud, aglutina a la sociedad y crea los parámetros de justicia. En eso coincidiría con el relato hobbesiano de formación de la soberanía política<sup>179</sup>. Sin embargo, si a Hobbes le horrorizaba el miedo a la violencia, a esa guerra de todos contra todos que se daría de no existir la *Commonwealth*<sup>180</sup>, el énfasis de Freud recae en el miedo a quedar abandonado, a la soledad que siente un ciudadano que no se siente amado por nadie.

Una multitud de ciudadanos con ese miedo ancestral al abandono serían, por tanto, los que se enamorarían de un jefe o un líder, de otro ser humano que sería también sobrevalorado como cualquier otro objeto amoroso, esto es, que quedaría en

---

<sup>177</sup> Ibidem.

<sup>178</sup> Ibidem.

<sup>179</sup> Para un análisis de la confluencia entre ambas perspectivas teóricas, ver Ariana REANO, “Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden”: *Foro Interno*, vol. 9 (2009), pp. 111-128.

<sup>180</sup> Hobbes es muy consciente de que ese miedo era el impulsor de su filosofía política, e incluso reconoce que lo había acompañado desde que vino al mundo: “No tengo razón para avergonzarme de mi lugar de nacimiento, pero me quejo de los males de mi tiempo y de los conflictos que nacieron conmigo. Pues corría el rumor, extendiendo la alarma a través de nuestras ciudades, de que la Armada [española] nos traía el día del Juicio Final a nuestra raza. De este modo mi madre quedó encinta con un miedo tal, que dio a luz gemelos, a mí y al miedo al mismo tiempo”. Thomas HOBBS, *Autobiografía*. Citado en Sheldon S. WOLIN, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, trad. de Javier Roiz y Víctor Alonso Rocafort, Editorial Foro Interno, Madrid, 2005, p. 139.

cierto modo “sustraído a la crítica, siendo estimadas todas sus cualidades en más alto valor...que las de personas indiferentes”<sup>181</sup>. Como en los enamoramientos entre parejas, el ciudadano se enamora de esta autoridad alegando unas supuestas “excelencias psíquicas”, estando convencido de que su jefe es el más sabio, el más virtuoso o el mejor estratega, “cuando, por lo contrario, es la influencia del placer sensual lo que nos ha llevado a atribuirle tales excelencias”<sup>182</sup>. Como diría otro pensador judío heterodoxo:

[N]osotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos<sup>183</sup>.

La unión de los ciudadanos alrededor de un jefe, o también de una idea abstracta encarnada en el mismo, se produce, según Freud, por medio de una transformación interior análoga al enamoramiento. Y el enamorado, lamentablemente, no atiende a razones cuando se le avisa de que quizá esa persona no le conviene, que puede provocarle más dolor que placer. Nuestra identidad, bajo este vendaval sentimental, se arrodilla ante el ídolo externo en el que hemos proyectado, desde el mundo interno, nuestras aspiraciones narcisistas: “el *yo* se hace cada vez menos exigente y más modesto, y, en cambio, el objeto deviene cada vez más magnífico y precioso, hasta apoderarse de todo el amor que el *yo* sentía por sí mismo, proceso que lleva, naturalmente, al sacrificio voluntario y complejo del *yo*. Podría decirse que el objeto ha devorado al *yo*”<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del *yo*”, p. 2589.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> Baruch SPINOZA, *Ética*, trad. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2013, III, Prop. IX, Escolio, p. 223.

<sup>184</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del *yo*”, p. 2590.



De modo sumario, este cambio trascendental que encadena el mundo interno del ciudadano, privándolo de la libertad necesaria para ejercer su buen juicio, se podría sintetizar con pocas palabras. “Toda la situación podría resumirse en la siguiente fórmula: *el objeto ha ocupado el lugar del ideal del yo*”<sup>185</sup>. Aquí vuelve a aparecer ese pequeño Schlomo Freud quien, quizás sin darse cuenta, sigue los pasos de su tradición judía, una de cuyos más importantes rabinos, el sefardí Najmánides (1194-1270), prevenía contra este arrastre al que nos someten los ídolos materiales o espirituales, depositarios de nuestras fantasías de omnipotencia: “el ídolatra está vacío de *consejo*, *no tiene consejo ni entendimiento*, sino que sólo camina tras su ídolo”<sup>186</sup>.

De esta forma, la teoría de Freud sobre la formación de masas o grupos sociales explica que, por medio del amor sublimado, un conjunto de individuos ha reemplazado su *ideal del yo* por un mismo objeto (persona o idea exterior al *self*), lo que tendría como consecuencia una identificación recíproca entre los miembros del grupo<sup>187</sup>. Hay que tener en cuenta que esta argumentación sirve para lo que Freud denomina “formaciones colectivas, permanente y duraderas”, en contraposición con “las masas pasajeras, de rápida formación”, pero también “efímeras”<sup>188</sup>, como las que se pueden observar, por ejemplo, en una manifestación o un espectáculo. Son las primeras en las que puede observarse ese “milagro” por el que el individuo renuncia a su *ideal del yo* y lo sustituye por un ideal colectivo encarnado en un jefe. Si se encuentra al tipo de personalidad que encarne nuestros anhelos narcisistas, nuestra necesidad inagotable de amor y protección se verá satisfecha. Ese ídolo ya no tendrá limitaciones a ojos del

---

<sup>185</sup> Ibidem. Énfasis en el original.

<sup>186</sup> RAMBAN (NACHMANIDES), *Commentary on the Torah. Deuteronomy*, trad. de Charles B. Chavel, Shilo Publishing House, New York, 1976, p. 365. Citado en Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 209.

<sup>187</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo”, p. 2592.

<sup>188</sup> Ibid.. p. 2600.

ciudadano, pues será revestido “de una omnipotencia a la que quizá no hubiese aspirado jamás”<sup>189</sup>.

No obstante, y aunque hemos hecho hincapié en los aspectos más inquietantes de las formaciones colectivas, sería parcial, y un tanto deshonesto, no mencionar el otro lado del análisis de Freud sobre las agrupaciones humanas. Es cierto que este investigador tenía muy en cuenta que “en la reunión de individuos integrados en una masa desaparecen todas las inhibiciones individuales, mientras que todos los instintos crueles, brutales y destructores...latentes en el individuo, despiertan y buscan su libre satisfacción”<sup>190</sup>. Pero también es verdad que podría hablarse de una “moralización del individuo por la masa”<sup>191</sup>, ya que el interés personal, predominante en el individuo, no es, excepto en algunas ocasiones, el que domina en un grupo: “sólo las colectividades son capaces de gran desinterés y espíritu de sacrificio”<sup>192</sup>. Además, insiste Freud, en los grupos puede observarse otro aspecto que reviste gran interés, especialmente para un psicoanalista que busca curar mediante el habla. Se trata del “poder verdaderamente mágico de las palabras” en una multitud, “las cuales son susceptibles tanto de provocar en el alma colectiva las más violentas tempestades como de apaciguarlas y devolverlas a la calma”<sup>193</sup>.

---

<sup>189</sup> Ibidem.

<sup>190</sup> Ibid., p. 2569.

<sup>191</sup> Ibidem.

<sup>192</sup> Ibid., p. 2571.

<sup>193</sup> Ibid., p. 2569. En uno de sus primeros trabajos sobre su particular forma de terapia verbal, Freud ya advertía que “las palabras que usamos cotidianamente no son sino magia atenuada”. También resaltaba que la psicoterapia era la “más antigua” de las formas de tratamiento médico, pues se basaba en fórmulas mágicas destinadas a alterar la psique del paciente y predisponerla a la curación, y para ello era muy importante hallar las palabras que propiciaran tal cambio anímico. “Comenzamos ahora a comprender también en todo su alcance la «magia» de la palabra. En efecto, la palabra es el medio más poderoso que permite a un hombre influir sobre otro; la palabra es un excelente recurso para despertar movimientos anímicos en su destinatario, y por eso ya no nos parecerá tan enigmática la afirmación de que la magia de la palabra pueda eliminar manifestaciones morbosas, particularmente aquellas que reposan a su vez en estados anímicos”. Sigmund FREUD, “Psicoterapia (tratamiento por el espíritu)” (1905), en *Obras completas*, tomo 3, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 1014, 1020.

Por otra parte, Freud se mostraba convencido, en lo concerniente al trabajo del intelecto, que “las grandes creaciones del pensamiento, los descubrimientos capitales y las soluciones decisivas de grandes problemas no son posibles sino al individuo aislado que labora en soledad”<sup>194</sup>. Aunque, sin embargo, también era consciente de que esta afirmación tan solemne, proveniente de un creador, convenía matizarla, puesto que:

[T]ambién el alma colectiva es capaz de dar vida a creaciones espirituales de un orden genial, como lo prueban, en primer lugar, el idioma y, después, los cantos populares, el folklore, etc. Habría, además, de precisarse cuánto deben el pensador y el poeta a los estímulos de la masa y si son realmente algo más que los perfeccionadores de una labor anímica en la que los demás han colaborado simultáneamente<sup>195</sup>.

### ***Refriegas políticas***

Como los movimientos obreros, el psicoanálisis también tenía (y tiene aún) su *Internacional*, la Asociación Psicoanalítica Internacional, fundada en 1911. Freud era muy consciente del lado político de esta asociación profesional, a cuyos congresos le gustaba referirse como *Reichstag*<sup>196</sup>. La misión declarada de esta institución era la de defender a la nueva ciencia de las críticas de las que era objeto y la de estrechar lazos entre los investigadores que se dedicaban a ella, para que su influencia rebasara ampliamente el reducido círculo de Viena. Persiguiendo este objetivo, un psiquiatra suizo, Carl Gustav Jung, hijo de un pastor luterano, fue nombrado como primer

---

<sup>194</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo”, pp. 2571-2572.

<sup>195</sup> Ibid., p. 2572.

<sup>196</sup> Ver Peter GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 255.

presidente de la *Internacional*. En una reunión en la que defendió la designación de Jung (1875-1961), y ante la protesta enérgica de los analistas vieneses, mayoritariamente de origen judío, por este nombramiento, Freud dijo ante su auditorio: “La mayoría de ustedes son judíos, y por lo tanto no pueden ganar amigos para la nueva enseñanza. Los judíos tienen que contentarse con el modesto papel de preparar el terreno... Todos estamos en peligro... El suizo nos salvará, me salvará a mí, y también a ustedes”<sup>197</sup>.

El fundador estaba convencido de que muchas de las resistencias al psicoanálisis se debían al hecho de que él mismo era judío<sup>198</sup>. Y quería evitar a toda costa que lo que él consideraba un saber universal fuese percibido como una preocupación nacional judía<sup>199</sup>. También contaba el hecho de que Freud había idealizado a su nuevo discípulo, al que consideraba un hijo, pero no un hijo cualquiera, sino su favorito, el príncipe heredero del psicoanálisis. Los planes del “padre” para el futuro de su “hijo” eran grandiosos: “Querido hijo... Estoy dejando para usted la conquista de lo que ni yo mismo puedo controlar, ¡toda la psiquiatría y la aprobación del mundo civilizado!”<sup>200</sup>, le escribía el rey judío al joven príncipe cristiano. Como reconoció en otra carta a un colega suizo, “cuando el reino que yo fundé quede huérfano, nadie más que Jung lo

---

<sup>197</sup> Citado en *ibid.*, p. 256.

<sup>198</sup> Más de una década más tarde, lo seguía pensando: “Finalmente, el autor puede plantear con toda modestia la pregunta de si su propia personalidad de judío, que jamás intentó ocultar tal carácter, no habría participado en la antipatía que el mundo ofreció al psicoanálisis. Sólo raramente fue expresado un argumento de esta clase, pero por desgracia nos hemos tornado tan suspicaces, que no podemos menos de sospechar que esta circunstancia debe haber ejercido algún efecto. Quizá tampoco sea simple casualidad el hecho de que el primer representante del psicoanálisis fuese un judío. Para profesar esta ciencia era preciso estar muy dispuesto a soportar el destino del aislamiento en la oposición, destino más familiar al judío que a cualquier otro hombre”. Sigmund FREUD, “Las resistencias contra el psicoanálisis” (1925), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2807.

<sup>199</sup> GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 241.

<sup>200</sup> Freud a Jung, 6 de marzo de 1910. Citado en *Ibid.*, p. 265.

heredará todo. Ya lo ve, mi política persigue invariablemente esa meta”<sup>201</sup>. Sin embargo, esa meta no se cumpliría nunca.

Reproduciendo las escisiones tan típicas de las ideologías políticas, las desavenencias entre Jung y Freud no tardaron mucho tiempo en aparecer. Y la ruptura entre ambos fue total, repitiéndose lo que había sucedido anteriormente entre Freud y Alfred Adler (1870-1937), uno de sus primeros discípulos vieneses. En 1914, en un artículo titulado “Historia del movimiento psicoanalítico”, Freud recupera su cetro y empieza diciendo que “el psicoanálisis es, en efecto, obra mía”, para, a continuación, lanzarse a una labor de segregación de las teorías y terapias heréticas, ya que “nadie puede saber mejor que yo qué es el psicoanálisis, en qué se diferencia de los demás procesos de investigación psíquica, y qué es lo que puede acogerse bajo su nombre o debe ser excluido de él”<sup>202</sup>. Las innovaciones o, mejor dicho, las revisiones de la teoría psicoanalítica llevadas a cabo por Adler y Jung serán apartadas de la oficialidad psicoanalítica, y para ello, Freud estaba decidido a emprender una batalla teórica por la originalidad de sus ideas: “me veo obligado ahora a aceptar el combate con personas que figuraron entre los partidarios de nuestra disciplina...no tengo otra opción: callar sería comodidad o cobardía y perjudicaría más al psicoanálisis que revelar públicamente los daños sufridos”<sup>203</sup>.

Freud ve tanto a Adler como a Jung como a unos teóricos dispuestos a suavizar sus descubrimientos para que pudieran ser digeridas con más facilidad entre un público mojigato, incapaz de asumir ideas que podían resultar desestabilizadoras. Habrían preferido renunciar a las asperezas de la ciencia para levantar “un sistema ético-

---

<sup>201</sup> Freud a Ludwig Binswanger, 14 de marzo de 1911. Citado en *Ibid.*, pp. 256-257, nota 5.

<sup>202</sup> Sigmund FREUD, “Historia del movimiento psicoanalítico” (1914), en *Obras completas*, tomo 5, en *Obras completas*, tomo 5, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 1895.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 1920.

religioso” para el que “se ha escogido en la sinfonía del suceder universal un par de tonos civilizados, y se ha desatendido de nuevo la poderosa melodía de los instintos”<sup>204</sup>.

Con desdén y no poca sorna, Freud concluye su bula de excomunión augurando un futuro éxito a los disidentes, siempre que este tuviese lugar fuera de un territorio, el suyo, que habría sido de nuevo pacificado:

Los hombres son fuertes mientras representan una idea fuerte; impotentes, cuando se oponen a ella. El psicoanálisis resistirá esta pérdida y la compensará con la conquista de otros partidarios. Séame permitido terminar con el deseo de que el Destino otorgue una cómoda ascensión a todos aquellos a quienes se ha hecho desagradable la permanencia en el infierno del psicoanálisis. Y puedan los demás continuar tranquilamente su labor en lo profundo<sup>205</sup>.

Para quienes se hallaban familiarizados con la bibliografía del maestro, estas referencias al “infierno” no podían pasar desapercibidas. No en vano la cita de cabecera de *La interpretación de los sueños* era un conocido verso de Virgilio: “Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo”<sup>206</sup>. Es la diosa Juno —desesperada por la inutilidad de sus esfuerzos por acabar para siempre con lo que Troya significaba—, quien, en mitad de la *Eneida*, pronuncia esta invocación a los dioses del infierno para provocar una nueva guerra entre los supervivientes de los troyanos y los latinos. Este verso, por tanto, podría interpretarse como una declaración de guerra. Estaría dirigida, especialmente, contra aquella parte de la ciencia y la opinión pública a la que incomodaban los aspectos más *demoníacos* de la obra de Freud, es decir, su insistencia

---

<sup>204</sup> Ibid., p. 1928.

<sup>205</sup> Ibid., p. 1930.

<sup>206</sup> VIRGILIO, *Eneida*, Libro VII, v. 312.

tanto en la sexualidad como en la agresividad humana. Y que el psiquiatra vienés no estaba dispuesto a maquillar.

Estas desafecciones habían, sin embargo, exacerbado la obsesión de los primeros psicoanalistas por defenderse de las críticas que su labor recibía. Cuando ya habían comenzado los primeros enfrentamientos entre Freud y su heredero Jung, pero antes de que este último rompiese definitivamente con su antiguo maestro, algunos de los psicoanalistas más próximos a Freud proponen la creación de un Comité secreto que sirviese como “guardia pretoriana” del fundador<sup>207</sup>. Los miembros de este comité se informarían entre ellos de las novedades del movimiento psicoanalítico e intentarían censurar, antes de que fuese demasiado tarde, los intentos de separarse de los principios fundamentales del psicoanálisis freudiano. El psicoanalista inglés, Ernest Jones (1878-1958), uno de los impulsores de este comité, reconocería más tarde que se trataba de instaurar “un pequeño cuerpo unido, destinado, como los paladines de Carlomagno, a custodiar el reino y la política de su amo”<sup>208</sup>. A pesar de considerar que en esta idea latía “un elemento adolescente y quizá romántico”<sup>209</sup>, Freud aceptó con entusiasmo la creación de este grupo compacto de seguidores en aras de sofocar las potenciales rebeliones en su movimiento científico.

Todos sus intentos por pacificar el reino resultaron, más tarde o más temprano, baldíos. Ferenczi, uno de los más íntimos colaboradores de Freud, y asimismo miembro del Comité secreto, reconocería al final de su vida que había sido su “fantasía de príncipe heredero” y “la pertenencia a un grupo selecto, porque lo sustentaba el rey”, lo

---

<sup>207</sup> Los integrantes de este grupo clandestino, cuya existencia debía ser ignorada por el resto de psicoanalistas y por el público en general, serían Ernest Jones, Otto Rank, Hanns Sachs, Karl Abraham y Sándor Ferenczi. Ver GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, pp. 267-268.

<sup>208</sup> Ibid., p. 268.

<sup>209</sup> Ibidem.

que le había impulsado a formar parte de esta estrategia defensiva<sup>210</sup>. Sin embargo, antes de morir prematuramente en 1933, tras un periodo de distanciamiento entre él y Freud, Ferenczi anotaría en su diario clínico duras observaciones sobre la personalidad y algunas de las ideas de su maestro, sobre todo en lo referente a la frialdad del trato terapéutico entre analista y paciente<sup>211</sup>.

La ruptura entre Freud y Otto Rank (1884-1939), otro de los integrantes del Comité secreto, debida asimismo a divergencias teóricas, empujó al maestro a escribir un artículo sobre un asunto que Freud creía que no había sido suficientemente explorado. Al analizar un sentimiento tan básico como la angustia, encontró algunos de los mecanismos omnipotentes que el ciudadano utiliza para defenderse de los peligros internos. Sobre ellos trataremos a continuación.

### ***El ejecutivo represor***

La tesis de Freud sobre la angustia pueden ser interpretadas, y eso pretendemos hacer aquí, desde una perspectiva teórico política. Se trataría de una descripción de los *desgobiernos del ciudadano*, así como de la fragilidad de las soluciones que el ciudadano tiene a su disposición para hacer frente a esos desgobiernos. Al teorizar desde una comprensión poscopernicana de la ciencia y de la política, Freud quiere dar cuenta de unas realidades que, una y otra vez, escapan al control ejecutivo de la conciencia. Aun así, si no lasuviésemos en cuenta tampoco podríamos aspirar a conocer dónde se encuentran los puntos más débiles del poder ejecutivo del ciudadano, así como de las

---

<sup>210</sup> Sándor FERENCZI, *Sin simpatía no hay curación. El diario clínico de 1932*, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 251.

<sup>211</sup> Ver *ibid.*, pp. 143- 145, pp. 248-253.



estrategias que la parte organizada de nuestra identidad utiliza para enmascarar sus fracasos.

Otto Rank había propuesto en su obra *El trauma del nacimiento* (1923) la idea de que el nacimiento supondría el primer trauma sufrido por todo individuo, a raíz del cual, y dependiendo de la angustia acumulada por cada cual, derivaría la posibilidad de desarrollar una neurosis en el futuro. Freud escribirá en 1925 *Inhibición, síntoma y angustia* para separarse de esta tesis, al tiempo que también le serviría para exponer nuevas ideas sobre un tema, la angustia, que afecta de lleno al gobierno de la vida del individuo. Aun reconociendo en el nacimiento una situación prototípica de aparición de la angustia, con los síntomas psíquicos y fisiológicos a ella asociados, Freud consideraba “injustificado admitir que en toda situación de angustia suceda en el alma algo equivalente a una reproducción de la situación del nacimiento”<sup>212</sup>. Ante todo, la angustia “nació como reacción a un estado de *peligro* y se reproduce cada vez que surge de nuevo tal estado”<sup>213</sup>. A pesar de la pretensión de su discípulo Rank de haber hallado una especie de pecado original inevitable o un origen mítico de las enfermedades del alma humana, Freud no se hacía demasiadas ilusiones al respecto. De forma que “es muy de lamentar”, sostiene el maestro, “que la necesidad científica de una «última causa», tangible y unitaria, de la neurosis, haya de permanecer siempre insatisfecha”<sup>214</sup>.

En los resultados de sus investigaciones o en la difusión de sus ideas, Freud siempre quiso no pecar de un exceso de solemnidad. Prefería, al menos, aparentar la modestia del científico respecto a los límites de sus observaciones. No le gustaban las “concepciones universales” completas y acabadas: “[e]s esta una tarea que debemos dejar a los filósofos...[quienes] no consideran realizable el viaje a través de la vida sin

---

<sup>212</sup> Sigmund FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia” (1926), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2837. Para las críticas a la concepción rankiana, ver *ibid.*, pp. 2861-2862 y pp. 2870-2871.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 2860.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 2871.

un total Baedeker<sup>215</sup> con noticias de todo y sobre todo”<sup>216</sup>. Al “orgullo narcisista” de científicos como el mismo Freud, le quedaba el consuelo de saber que los “textos-guías de la existencia” envejecen pronto y necesitan nuevas ediciones por la labor contante de los hombres de ciencia. Las obras que persiguen ser las definitivas en cualquier ámbito del conocimiento no serían sino “tentativas de sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y completo”<sup>217</sup>, anotaba un autor siempre dispuesto a lanzar una crítica aguda contra el conformismo católico de su país.

En su estudio *El yo y el ello* (1923), Freud había propuesto una división tripartita de la psique en tres instancias, el *ello*, el *yo* y el *super-yo*, siendo la primera de ellos el sustrato primordial del que irán surgiendo las dos instancias siguientes a través de la percepción del mundo externo. En ese mismo texto, nuestro autor ya anunciaba algunas de las ideas que va a desarrollar en su trabajo sobre la angustia. La principal de ellas sería su concepción de que el *yo* es la “verdadera sede de la angustia”<sup>218</sup>. Esto se debería a que el *ello* es la parte desorganizada del mundo interno del ciudadano, y no estaría preparada para discriminar las situaciones que entrañan peligro para la desestabilización del gobierno de nuestra identidad<sup>219</sup>.

La angustia sería, en todo caso, un mecanismo que nos alertaría de una situación que nos amenaza. Ahora bien, estas amenazas podrían ser de dos tipos: externas e internas. Ante ambas, la reacción del *yo* sería análoga, tomando la forma de “retirada” ante el peligro que se cierne sobre él. En el escenario corpóreo de la vida, la huida es posible haciendo uso de nuestra actividad motora<sup>220</sup>. Ante un peligro al que no podemos

---

<sup>215</sup> Famosas guías turísticas que reciben su nombre de su creador, el editor alemán Karl Baedeker (1801-1859)

<sup>216</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2838.

<sup>217</sup> Ibid., pp. 2838-2839.

<sup>218</sup> Ibid., pp. 2837, 2864. Ver también Sigmund FREUD, “El yo y el ello” (1923), en *Obras Completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2727.

<sup>219</sup> Ver FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2864.

<sup>220</sup> Ver *ibid.*, pp. 2836-2837.

hacer frente, podemos correr o escondernos para escapar a su acecho. Sin embargo, al investigador austríaco le preocupan especialmente las amenazas que aparecen en nuestro mundo interno. Y aquí se encuentra con un obstáculo en apariencia insalvable: “con el peligro interior no hay fuga posible”<sup>221</sup>.

¿Qué puede hacer entonces el *yo*, el poder ejecutivo del *self* del ciudadano, ante una amenaza interna? Esta pregunta era todavía más acuciante una vez comprobado que, además, gran parte de los peligros provienen del caótico *ello*, o lo que es lo mismo, de la parte mayoritaria de la ciudad interior. Se trataría de una revuelta contra la organización jerárquica en la que se articula nuestra personalidad. La pauta más característica será la de reprimir a los elementos desobedientes: “por medio de la represión logra el *yo* impedir que la idea, vehículo del impulso prohibido, alcance a ser consciente”<sup>222</sup>.

Como en tantas otras ocasiones, el vocabulario empleado por Freud tiene una resonancia inequívocamente política. La *represión* sería, entonces, la primera medida con la que ejecutivo pretende aplacar la disidencia. Aun así, el *yo*, que no es sino la “parte organizada del *ello*”<sup>223</sup>, seguiría en minoría. Siguiendo con la metáfora política, la mayoría social, aunque sometida, continuaría siendo hostil al poder del gobierno. Conviene tener en cuenta, además, dos situaciones. La primera es que, en muchas ocasiones, el *yo* se moviliza para dar cumplimiento a las aspiraciones del *ello*, y entonces no se produce conflicto alguno. Sin embargo, también es cierto que, otras tantas veces, se produce un desencuentro entre el gobierno del *yo* y las reivindicaciones del *ello*, y es entonces cuando el primero emprende la estrategia represiva. Ahora bien, puesto que sólo el *yo* cuenta con la organización y los instrumentos para someter a la multitud desorganizada, sería exagerado o falaz hablar de guerra civil interna:

---

<sup>221</sup> Ibid., p. 2856.

<sup>222</sup> Ibid., p. 2836.

<sup>223</sup> Ibid., p. 2839.

Sería injustificado representarse el *yo* y el *ello* como dos territorios ocupados por ejércitos enemigos y suponer que en la represión trata el *yo* de someter una parte del *ello*, acudiendo entonces lo restante del *ello* a prestar auxilio a la parte atacada midiendo sus fuerzas con el *yo*. Esto puede realmente suceder con cierta frecuencia, pero no constituye, desde luego, la situación inicial de la represión. Por lo regular, el impulso instintivo que de reprimir se trata permanece aislado. El acto de la represión nos evidencia, por un lado, la energía del *yo*; mas, por otro, testimonia también de su impotencia, así como la impenetrabilidad de los diversos impulsos instintivos del *ello* a su influencia<sup>224</sup>.

De esa capacidad organizativa del *yo* contra esa multitud de instintos, ideas o emociones que pueblan la ciudad interior del ciudadano, Freud aporta otro ejemplo que no ha dejado de tener actualidad. Hablamos de una estrategia que llevan a cabo las elites para mantener el *statu quo* que asegura sus privilegios. Así, ante una “medida legislativa” demandada por la “gran masa ciudadana”, el *yo* actuaría como una “minoría adversa” que “se apodera de la Prensa, manipula por su mediación la soberana «opinión pública» y consigue impedir la promulgación de la ley proyectada”<sup>225</sup>.

Sin embargo, como ya apuntamos antes, Freud se da cuenta de la poca consistencia que tiene la represión a largo plazo para mantener en orden la ciudad interior. A pesar de ser reprimidas, esas ideas siguen activas, aunque apartadas de la conciencia vigilante. Al tratarse de un ámbito donde no rige las reglas espaciales y temporales del mundo externo, las ideas inconscientes no tendrían fecha de caducidad. Por lo tanto, basar el control, o mejor dicho, el gobierno de nuestras vidas en la

---

<sup>224</sup> Ibidem.

<sup>225</sup> Ibid., p. 2836.

*represión* no garantiza la continuidad ni el éxito a largo plazo de esta gobernanza autoritaria.

Cuando el *yo* ha conseguido defenderse contra un impulso instintivo peligroso por medio, por ejemplo, del proceso de la represión, ha inhibido y dañado la parte correspondiente del *ello*; pero al mismo tiempo le ha dado una cierta independencia y ha renunciado a una parte de su propia soberanía. No es esto sino una consecuencia de la naturaleza de la represión, que es, en el fondo, una tentativa de fuga. Lo reprimido queda excluido de la gran organización del *yo* como si fuera un proscrito y sólo sometido a las leyes que rigen en el dominio de lo inconsciente<sup>226</sup>.

El esquema político del mundo interno se complica aún más cuando aparece esa otra instancia, el *super-yo*, a la que parecen supeditarse las decisiones que toma el *yo*, esa minoría organizada que, en apariencia, gobierna legítimamente nuestras vidas. Podríamos interpretar el *super-yo* freudiano como una especie de gobierno oculto o en la sombra, a quien nuestro representante, el *yo*, obedece a la hora de reprimir los elementos incómodos, aquellos que amenazan con alterar lo establecido. Así, Freud nos habla del un “mandato del *super-yo*”<sup>227</sup> o de “apaciguar una exigencia del *super-yo*”<sup>228</sup> como los motivos que desencadenan la actitud represora del gobierno de la psique. También nos informa de la “extraordinaria severidad”<sup>229</sup> de esta instancia que encarna la moralidad social en vigor. El *super-yo* entraña un carácter esencialmente conservador que trata de imponer al *yo* con el objetivo de que éste lleve a cabo “el cumplimiento de una exigencia punitiva”<sup>230</sup>.

---

<sup>226</sup> Ibid., p. 2871.

<sup>227</sup> Ibid., p. 2836

<sup>228</sup> Ibid., p. 2840.

<sup>229</sup> Ibid., p. 2850.

<sup>230</sup> Ibidem.

Su método de extorsión parece ser “el sentimiento de culpabilidad”<sup>231</sup>, que no dejará de acosar al *yo* si no cumple diligentemente sus órdenes. Para Freud, ese *super-yo* es, sobre todo, la internalización de una autoridad exterior. Una vez afianzada en nuestra ciudad interior, ya es menos necesario que haya vigilantes externos de nuestra conducta cívica. Una parte de nosotros mismos ya se encarga de esa labor de control social: “deja de actuar el temor de ser descubierto y la diferencia entre hacer y querer el mal, pues nada puede ocultarse ante el *super-yo*, ni siquiera los pensamientos”<sup>232</sup>. Ante cualquier atisbo de independencia del gobierno del individuo, “el *super-yo* tortura al pecaminoso *yo* con...sensaciones de angustia y está al acecho de oportunidades para hacerlo castigar por el mundo exterior”<sup>233</sup>. Lo que quizás ocurre en este extraño sometimiento del gobierno representativo de nuestra identidad al otro gobierno en la sombra tiene que ver con una tendencia al “autocastigo”, a negarnos a nosotros mismos una libertad que, creemos, no nos merecemos: “El *yo* no debe hacer determinadas cosas porque habrían de traerle consigo provecho y éxito, lo cual ha sido prohibido por el *super-yo*. Entonces renuncia el *yo* a tales funciones *para no entrar en conflicto con el «super-yo»*”<sup>234</sup>. Así, el ciclo del desgobierno se repite de nuevo, a mayor angustia, mayor represión, lo que, más tarde, ocasionará un ulterior incremento de la angustia.

Esta autoridad internalizada realizaría, además, en la argumentación freudiana, una labor de distanciamiento entre el gobierno del *yo* y esa multitud desorganizada —y en tantas ocasiones silenciosa o muda<sup>235</sup>—, sin que esta sea capaz de transmitir sus demandas, ni el ejecutivo de ponerlas en práctica. Eso sería un efecto indeseable de la

---

<sup>231</sup> Ibid., p. 2851.

<sup>232</sup> FREUD, “El malestar en la cultura”, p. 3054.

<sup>233</sup> Ibid., p. 3055.

<sup>234</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2835. Énfasis en el original.

<sup>235</sup> Para Freud, uno de los instintos primarios, el de destrucción, permanece “mudo”, pero poderoso en el interior del *Ello*. FREUD, “El yo y el ello” p. 2728. Ver también Sigmund FREUD, “Compendio de Psicoanálisis” (1940), en *Obras completas*, tomo 9, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 3382.

represión, y del miedo que la misma esparce en el mundo interno: el *yo* “ha permanecido incomunicado con el *ello* a consecuencia de la represión y, en cambio, totalmente abierto a las influencias del *super-yo*”<sup>236</sup>. En los casos más graves de desgobierno del ciudadano, como en la neurosis obsesiva que menciona Freud, “el agudísimo conflicto entre el *ello* y el *super-yo*...puede alcanzar tales dimensiones que el *yo*, incapaz de actuar como mediador, no puede emprender nada que no esté sumergido en la esfera de este conflicto”<sup>237</sup>. Ante este fracaso de la represión como medio de control de la ciudad interior, el poder ejecutivo del individuo optará por ampliar sus mecanismos de protección y su celo vigilante. Como en el espacio de la política, del que Freud extrae sus metáforas, la defensa del orden vigente no se agota en la represión. Ese *yo* desgobernado, y acosado por exigencias incompatibles, deberá hacer uso de medios que juzgará más eficaces para someter a los rebeldes.

### ***Vigilar y segregar***

“Sólo estudiando lo morboso llégase a comprender lo normal”<sup>238</sup>, pensaba Freud. Una de las expresiones más llamativas de la morbosidad psíquica encuentra su reflejo en el cuerpo del enfermo. Como médico, a Freud le interesaban esos cambios corporales que exteriorizaban las tensiones o los conflictos del mundo interno. Había comprobado cómo esos enfermos no mejoraban sus síntomas tratando solamente su estómago, su espalda, su vista o cualquiera que fuese su parte de cuerpo afectada por el dolor. Le interesaba, por tanto, aquello que la especialización y el progreso de la medicina moderna parecía haber arrumbado y que, no obstante, a Freud le serviría para abrirse

---

<sup>236</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2851.

<sup>237</sup> Ibid., p. 2852.

<sup>238</sup> FREUD, “Psicoterapia (tratamiento por el espíritu)”, p. 1016.

camino en lo desconocido. Nos referimos a la “interacción recíproca” entre “lo somático y lo anímico”<sup>239</sup>.

Freud lamentaba este abandono del psiquismo humano por parte de los médicos, así como que su estudio se hubiese dejado en manos de los filósofos<sup>240</sup>, quienes, por el contrario, tendían a despreciar el cuerpo. Como acabamos de apuntar, Freud desaprueba esas dicotomías omnipotentes que separan tajantemente lo corporal y lo espiritual, dando a lo segundo un valor más elevado. Él es un pensador, un creador teórico que trabaja con su mente pero que, debido a su formación médica, procura no subestimar el cuidado del cuerpo, y que basará su comprensión de los desgobiernos del individuo en la “interrelación entre cuerpo y alma”<sup>241</sup>. Este entendimiento básico de su profesión ya contaba con una venerable tradición entre los médicos judíos. En este asunto, Freud se nos descubre como un discípulo del andaluz Maimónides (1138-1204), quien había aconsejado la *prioridad del bienestar del cuerpo antes del cuidado del alma*<sup>242</sup>. Al rabino y médico cordobés la experiencia cotidiana le había enseñado que no se puede pensar en asuntos elevados si se tiene hambre, sed o frío, o si se sufren dolores que paralicen la vida.

Los “cambios corporales” que reflejan las tensiones psíquicas “no le ofrecen al sujeto provecho alguno”, aunque al observador atento le sirven para detectar unos procesos anímicos que se desarrollan en silencio y que, además, son más fiables que

---

<sup>239</sup> Ibid., p. 1015.

<sup>240</sup> Ibid., p. 1014.

<sup>241</sup> Ibid., p. 1016.

<sup>242</sup> Véase Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, trad. de Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, 3:27, p. 510. Sobre la relevancia de este punto en el pensamiento del rabino andaluz, véase Menachem LORBERBAUM, “Medieval Jewish political thought”, en Daniel H. FRANK & Oliver LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 188. Ver también Moshe HALBERTAL, *Maimonides. Life and Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2014, p. 342 y ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 46, 52.



“las expresiones intencionadas por medio de la palabra”<sup>243</sup>. Esto puede sonar extraño en alguien que inventó una *cura del habla*, si no fuese porque también se trata de la misma persona que describió en su *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) cómo la represión psíquica juega un papel esencial en el olvido de palabras, nombres y fechas. También actuarían las represiones en el supuesto azar con el que elegimos determinado número o en los errores y actos fallidos que cometemos incontables veces a lo largo de nuestra vida. Y no sólo en el lenguaje oral, más espontáneo, sino también en la escritura, incluso a pesar de que el autor haya revisado varias veces el texto. Con motivo de los errores que aparecían en la primera edición de *La interpretación de los sueños*, Freud afirmaba de sí mismo que “[a]llí donde aparece un error, yace detrás de una represión”<sup>244</sup>. Estos errores son, además, inevitables, y no tienen por qué ser signo de ninguna enfermedad, es decir, serían muestras de normalidad. Siempre que tengamos en cuenta “que el límite entre la normalidad y la anormalidad nerviosa es indistinto y que todos somos un poco nerviosos”<sup>245</sup>.

Lo que realmente nos incomoda o nos asusta de nosotros mismos queda oculto, es incapaz de devenir consciente, y aparece distorsionado en las palabras, lo que debería llevar al investigador a desconfiar de las apariencias lógicas y escuchar más bien los silencios que se tejen entre las voces. Quizá sea esa la razón por la que a tantos ciudadanos el silencio les parezca  *siniestro* <sup>246</sup>. El silencio tendría la capacidad inquietante de provocar la angustia del ciudadano ante el peligro del retorno de lo

---

<sup>243</sup> FREUD, “Psicoterapia (tratamiento por el espíritu)”, p. 1016.

<sup>244</sup> Sigmund FREUD, “Psicopatología de la vida cotidiana” (1901), en *Obras completas*, tomo 3, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 893.

<sup>245</sup> Ibid., p. 931. A propósito de la difusa frontera entre la normalidad y lo patológico en la obra freudiana, véase Philip RIEFF, *Freud. La mente de un moralista*, Paidós, Buenos Aires, 1966, p. 91.

<sup>246</sup> Ver Sigmund FREUD, “Lo siniestro” (1919), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2501.

reprimido, de aquello que “debiendo permanecer oculto, se ha manifestado”<sup>247</sup>. Ese sufrimiento mudo aparecerá muchas veces en forma de manifestaciones somáticas como dolores que, al no tener aparente relación con ninguna lesión orgánica, muscular o esquelética, suelen ser despachados como “imaginarios”. Algo “flagrantemente injusto”, a juicio de Freud: “cualquiera que sea la causa del dolor, aunque se trate de la imaginación, los dolores mismos no por ello son menos reales y menos violentos”<sup>248</sup>.

Algunos de estos síntomas corporales que actúan como reflejos de desgobiernos internos constituían, para Freud, un instrumento que usa el *yo* para “apaciguar una exigencia del *super-yo* o rechazar una aspiración del mundo exterior”<sup>249</sup>. Es decir, el débil gobierno de nuestra *polis* interna hallaría en el dolor una forma con la que huir de responsabilidades que le asfixian. Pero también podemos ver en ese dolor un reconocimiento de que existen poderes que escapan al control del *yo* y que son capaces de condicionar su actuación gubernamental. En algunos casos de grave desgobierno individual, el ciudadano se agarra con fuerza a su enfermedad para no hacer frente a los mismos conflictos que han provocado su sufrimiento<sup>250</sup>. Un ejemplo de esta actitud se daría en la “neurosis obsesiva”, que, según sostiene Freud, “es quizá el tema más

---

<sup>247</sup> Ibid., p. 2498. Se trata de una definición de Schelling que Freud utiliza para analizar el origen de los miedos que producen las situaciones o personajes “Umheimlich”, que en español podemos traducir como “sinistro”, “ominoso” o “inquietante”. Para Freud, la *esencia de lo siniestro* “no sería realmente nada nuevo, sino más bien algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que sólo se tornó extraño mediante el proceso de su represión”. Ibidem. El filósofo español Vicente Serrano señala que “del análisis que Freud hace de lo siniestro se desprende que el término [Umheimlich] depende en su especificidad de la combinación de esos dos elementos: se trata de una realidad extraña y a la vez familiar, desconocida y próxima, y que por eso mismo nos inquieta especialmente, nos saca de nuestra confianza básica en nuestro entorno, nos produce un constante desasosiego que no sabemos ni podemos concretar”. Vicente SERRANO MARÍN, *Soñando Monstruos. Terror y delirio en la modernidad*, Plaza y Valds, Madrid, 2010, pp. 80-81.

<sup>248</sup> FREUD, “Psicoterapia (tratamiento por el espíritu)”, p. 1018. Para diferenciar entre enfermedades orgánicas y enfermedades neuróticas, y los dolores asociados a ellas, Freud exigía un diagnóstico médico que excluyera a las primeras antes de comenzar una terapia psicoanalítica con sus pacientes. Ver Sigmund FREUD, “Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)” (1926), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2949.

<sup>249</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2840.

<sup>250</sup> Ibid., p. 2841.

interesante y agradecido de la investigación analítica”<sup>251</sup>. En este tipo de neurosis nos encontraríamos, desde una perspectiva teórico política, con un desgobierno que busca la “satisfacción narcisista” de un *yo* que se ha visto empequeñecido ante demandas y reclamaciones que su poder ejecutivo no logra satisfacer sin soliviantar a otros elementos de la ciudad interna del individuo. “Las formaciones de sistemas de los enfermos de neurosis obsesiva halagan su amor propio con la ilusión de que son hombres mejores que los demás”<sup>252</sup>, al tratarse de delirios paranoicos que ofrecen al ciudadano nuevos campos de acción con los que huir de los conflictos y los sometimientos de su mundo interno.

Aunque también puede darse otra forma de manejar ese miedo interno muchas veces sin identificar: expulsándolo fuera. Ése es, para Freud, el mecanismo con el que se producen las *fobias*. Normalmente, éstas tendrían su origen en “un conflicto de ambivalencia”, es decir, cuando un sujeto siente tanto amor como odio ante una misma persona<sup>253</sup>. Ante estos “dos impulsos en pugna”<sup>254</sup>, el ciudadano intentará salir de este atolladero, exacerbando sólo uno de ellos, normalmente el amoroso, y coartando la exteriorización del otro. “Sólo el grado exagerado de ternura y su carácter compulsivo nos revela que esta disposición cariñosa no es la única existente y que se conserva siempre *vigilante* para mantener sometida a su contraria”<sup>255</sup>.

Freud descubrió que lo que más teme el ciudadano, lo que es capaz de provocarle una angustia dispuesta a la represión, es a su propia libido<sup>256</sup>. Puesto que se trata de un peligro interno, del cual no hay escapatoria posible, la única manera de emprender una huida será transformarlo en un peligro exterior. La angustia neurótica,

---

<sup>251</sup> Ibid., p. 2849.

<sup>252</sup> Ibid., pp. 2840-2841.

<sup>253</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2842.

<sup>254</sup> Ibidem.

<sup>255</sup> Ibidem. Énfasis nuestro.

<sup>256</sup> Ibid., p. 2846. Ver también Sigmund FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis” (1932), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3148.

basada en una amenaza invisible e incapaz de alcanzar la consciencia, pasa a sí a convertirse en angustia real, sentida ante un objeto o situación que es necesario evitar<sup>257</sup>. Además de las fobias a animales, frecuentes en niños, a Freud le gustaba poner un ejemplo de evidentes resonancias políticas: la agorafobia. Hablamos del miedo a formar parte de un espacio público al que el ciudadano no se atreve a acceder sin una protección segura ante los riesgos de lo incontrolable. El enfermo de agorafobia “se arriesgará a salir a la calle si va acompañado, como cuando era un niño pequeño, por una persona conocida y de su confianza; o también solo, con tal de no alejarse de su casa sino una determinada distancia, o no ir a sitios que no le son familiares o en los que la gente no le conoce”<sup>258</sup>.

Interpretado desde la teoría política, nos hallaríamos ante un miedo a la espontaneidad y a la contingencia de la vida en común, a un temor del ciudadano ante las posibilidades que ofrece la libertad individual, que no pueden estar exentas de riesgo. El ciudadano reniega de su condición de actor libre en el escenario público, y busca refugio en los ambientes *familiares*, sacrifica cualquier tentación de independencia por la comodidad y, sobre todo, el control que ha logrado en el ámbito de lo ya conocido. En realidad este ciudadano está huyendo despavorido de realidades internas que se ha propuesto vetar para siempre, pero que sólo puede dominar si las proyecta en enemigos exteriores. “La ventaja que ello le representa es, evidentemente, su creencia de que así ha de serle más fácil protegerse”, sostiene Freud. “De un peligro exterior puede uno salvarse con la fuga; en cambio, la tentativa de fuga ante un peligro interior es una empresa harto difícil”<sup>259</sup>.

Esta agorafobia, pensamos nosotros, no tiene por qué darse sólo en individuos aislados. Podemos comprobar cómo, incluso en nuestras sociedades democráticas,

---

<sup>257</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2856.

<sup>258</sup> Ibid., p. 2857.

<sup>259</sup> FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 3148.

muchos ciudadanos sufren de angustia al ejercer su libertad de pensamiento y acción, y prefieren atrincherarse en casas o familias ideológicas en los que guarecerse de la incertidumbre de la vida cívica. Con la excusa del calor del hogar y del consuelo ante las adversidades, escogen dependencias tiránicas, bien conocidas —lo que les procura capacidad de predecir los comportamientos de las autoridades—, ahorrándose, de esa manera, los supuestos peligros de pensar y actuar sin barandillas a las que agarrarse<sup>260</sup>.

Con las fobias hemos visto cómo el gobierno de la vida del ciudadano puede utilizar otros instrumentos que no son los específicamente represivos. “Hemos de distinguir”, señala Freud, “entre la noción más general de la «defensa» y la represión, que no es sino uno de los mecanismos que la defensa utiliza”<sup>261</sup>. En tantas ocasiones, la represión de esos elementos que no deben llegar a la conciencia, ni convertirse en motivos para la acción exterior, no basta para que el poder ejecutivo del individuo vuelva a sentirse el piloto de su existencia. El *yo* se encuentra desbordado por peligros interiores proyectados en el escenario corpóreo de la vida, así como por circunstancias exteriores que se han convertido en perseguidores internos. Ante impresiones o experiencias que provocan el malestar o el sufrimiento del ciudadano, se puede siempre recurrir a la “magia negativa” de “deshacer lo sucedido”, lo que equivaldría a actuar como si un hecho juzgado desagradable nunca hubiera tenido lugar<sup>262</sup>. En cierto modo, el ciudadano tiende a “suprimir” las consecuencias de sus actos, especialmente si éstas pueden provocarle angustia<sup>263</sup>.

Asimismo, y a modo de cinturón de seguridad, el *yo* se mantiene aparentemente “aferrado a su relación con la realidad y con la conciencia”<sup>264</sup>. Esta circunstancia se

---

<sup>260</sup> Ver Hannah ARENDT, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 169-170.

<sup>261</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2849.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 2852.

<sup>263</sup> *Ibidem.*

<sup>264</sup> *Ibidem.*

daría con mayor frecuencia en aquellos individuos dedicados al trabajo intelectual, cuya concentración en diversos contenidos mentales provoca que el pensamiento mismo aparezca “erotizado e invadido por una sobrecarga psíquica”<sup>265</sup>, un rasgo característico de los neuróticos obsesivos<sup>266</sup>. Su particular aprecio por los procesos de pensamiento les lleva a atribuir a sus ideas unas capacidades omnipotentes en el rediseño de una realidad frustrante. Una excesiva confianza en las capacidades racionales de la conciencia despierta tendría consecuencias despóticas con esas otras partes letárgicas del mundo interno del ciudadano que, refractarias a la vigilancia y al control mental, no se someten de buen grado a la razón ejecutiva. Como ya advertía Francisco de Goya (1746-1828) en uno de sus geniales *caprichos*, el sueño de la razón produce monstruos.

De esta forma, tanto los investigadores científicos como los pensadores recurren asiduamente a la técnica del *aislamiento*<sup>267</sup>, que vendría a ser la reproducción en el foro interno del ciudadano de la práctica calvinista del *principium segregationis*<sup>268</sup>. Esta forma de desgoberno del ciudadano consiste en que una idea o conjunto de ellas se separen del resto de elementos —ya sean otras ideas, emociones o afectos—, también provenientes del mundo interno, para evitar la libre asociación entre ellos. El aislamiento utilizaría como excusa el proceso de concentración en una idea, hecho o suceso concreto, de manera que “tendemos a evitar que una impresión o labor que juzgamos importantes sean perturbadas por otras operaciones mentales o actividades simultáneas”<sup>269</sup>. Lo que se intenta detener, de un modo omnipotente, es la mera posibilidad de la contradicción. Como aclara el mismo Freud, “aun una persona normal

---

<sup>265</sup> Ibidem.

<sup>266</sup> Ver Sigmund FREUD, “Análisis de un caso de neurosis obsesiva («Caso el Hombre de las Ratat»)” (1909), en *Obras completas*, tomo 4, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 1484-1485.

<sup>267</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2853.

<sup>268</sup> Ver Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, pp. 167, 138, 188.

<sup>269</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2853.

utiliza la concentración no sólo para mantener apartado lo indiferente o lo heterogéneo, sino, sobre todo, lo contradictorio”<sup>270</sup>.

Mediante este procedimiento ejecutivo, el gobierno de nuestro *yo* intentaría, por tanto, aislar en departamentos separados de nuestra *polis* interna ideas, sentimientos o impulsos con el doble objetivo de, por una parte, evitar que no se mezclen entre ellos y, por otra parte, organizarlos jerárquicamente. La entraña omnipotente de estas medidas defensivas la desvela el mismo Freud cuando las describe como “actos mágicos” que, siguiendo una maniobra paranoica, persiguen “la supresión de la posibilidad de contacto”<sup>271</sup>, esto es, la prohibición de la asociación entre elementos de diversa procedencia o categoría. Esa disposición discriminatoria capacitaría al ciudadano para la adaptación a una sociedad organizada a partir de la reproducción a escala ampliada de esos mismos parámetros segregadores: “el yo tiene que realizar normalmente una gran labor de aislamiento en su función de dirigir el curso del pensamiento”<sup>272</sup>.

Lamentablemente, un Freud asimilado a una sociedad cristiana que había practicado tal segregación con la minoría judía durante siglos —y a pesar de todos sus esfuerzos personales y teóricos por acabar con esa práctica de perversa higienización social—, parece aceptarla como inevitable en aras de proteger la precaria estabilidad del autoritario gobierno del *yo*: “ya sabemos que en el ejercicio de la técnica analítica hemos de enseñar al *yo* a renunciar temporalmente a esta función [de aislamiento], justificada en todo otro momento”<sup>273</sup>.

En todo caso, cuando aborda esta técnica de segregación mental, el planteamiento de Freud es el de un gobierno acorralado tanto por multitudes disidentes como por elites que quieren tomar por la fuerza el poder político de la ciudad interna:

---

<sup>270</sup> Ibidem.

<sup>271</sup> Ibid., p. 2854.

<sup>272</sup> Ibid., pp. 2853- 2854.

<sup>273</sup> Ibid., p. 2854.

[A] consecuencia de la alta tensión del conflicto existente entre el *super-yo* y el *ello*... es su *yo* más vigilante y más riguroso los aislamientos que el mismo lleva a cabo, pues durante su labor mental el *yo* tiene que rechazar multitud de elementos, defendiéndose contra la inmixción de fantasías inconscientes y contra la exteriorización de las tendencias ambivalentes. No puede abandonarse ni un solo instante y ha de hallarse siempre dispuesto al combate<sup>274</sup>.

---

<sup>274</sup> Ibidem.



## TERCERA PARTE

### LA DICTADURA IMPOSIBLE

El conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto<sup>1</sup>.

Spinoza, *Ética*

#### *El desgobierno del pasado*

Entre los últimos párrafos de *La interpretación de los sueños*, en un intento de “absolver al sueño” de sus impulsos criminales o antisociales, Freud recupera al filósofo Platón para recordarnos que “el hombre virtuoso se contenta con soñar lo que el perverso realiza en vida”<sup>2</sup>. Esto significaría, entonces, que incluso el ciudadano más ejemplar guardaría en su mundo interno grandes depósitos de agresividad y violencia que son desterrados de la conciencia por la *censura* onírica<sup>3</sup>. Esta censura sería una especie de policía interna al servicio del gobierno del *self* del ciudadano. Su función consistirá en mantener en orden los territorios mentales por los que patrulla, previniendo desórdenes y altercados que pudieran cuestionar la autoridad del poder ejecutivo del individuo.

---

<sup>1</sup> Baruch SPINOZA, *Ética*, trad. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2013, IV, prop. XIV, p. 327.

<sup>2</sup> Sigmund FREUD, “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras Completas*, tomo 2, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 719.

<sup>3</sup> Freud afirma que la fuerza impulsora de los sueños siempre es la realización de deseos, muchos de ellos prohibidos por la moralidad y las leyes. La deformación que se produce en ellos, y por la que, en tantas ocasiones, no alcanzamos a comprender su significado, sería el resultado de la labor de una instancia censora que impide que los deseos contrarios a lo establecido lleguen a la conciencia: “Hemos hallado sueños que mostraban francamente tal realización [de deseos], y otros en los que no nos era posible descubrirla sino después de un minucioso análisis. En estos últimos sueños reconocimos la labor de la censura onírica”. Ibid., p. 680.

Insistimos de nuevo en que nuestro uso continuado de analogías políticas para describir el funcionamiento de la psique humana no tiene un carácter gratuito o arbitrario, sino que con ello sólo pretendemos continuar la teorización política del propio Freud, tan afín a este tipo de comparaciones. Ahora bien, el tipo de organización política que tiene el psiquiatra austriaco en mente no es precisamente una democracia pacífica y consolidada. Más bien, se parece a un régimen autoritario, acosado por una conflictividad que podría exacerbar la vigilancia hasta la paranoia, aunque invocando el bienestar general de la población:

Nuestra mente, ese precioso instrumento que nos permite imponernos en la existencia, no es, en efecto, una unidad pacíficamente cerrada en sí misma, sino que puede compararse más bien a un Estado moderno, en el cual una masa ávida de goce y de destrucción debe ser sofrenada por la fuerza de una sabia y prudente clase superior<sup>4</sup>.

Esta invocación a un gobierno de sabios, cuya ciencia les ha desvelado la correcta forma de gobernar a la que no tiene acceso el ciudadano común, parece descartar, en el planteamiento freudiano, el principio igualitario sobre el que se fundamenta la democracia. Freud, a pesar de sus descubrimientos sobre el mundo interno, o quizá debido precisamente a ellos, se nos muestra en este sentido como un seguidor de la filosofía política platónica. De acuerdo con Platón, sólo una clase superior de filósofos, conocedores del Bien, eran dignos y apropiados para gobernar una *polis*, debiendo los demás ciudadanos aceptar sus sabias órdenes, pues carecerían de la capacidad de gobernarse por sí mismos. Sólo aquellos versados en la ciencia de la

---

<sup>4</sup> Sigmund FREUD, “Mi relación con Joseph Popper-Lynkeus” (1932), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3097.

política estarían dotados para ejercer el gobierno. En el diálogo de la *República*, hace decir a su maestro Sócrates que:

A menos...que los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano<sup>5</sup>.

Platón apostaba, por la tanto, por una aristocracia intelectual mediante la cual la razón controlaría y sometería los deseos que tiranizan al “hombre democrático”<sup>6</sup>. De hecho, el filósofo llama “guardianes” a esos gobernantes, y le gusta compararlos con los perros que cuidan de los rebaños, pues su cometido es ser fieles a su ciudad y proteger de peligros extraños a unos pobladores cuya debilidad los hace proclives a dejarse seducir por ellos<sup>7</sup>. La democracia es, para Platón, peligrosa porque no es capaz de discriminar los deseos excelentes de los que no lo son, y esto abriría la puerta a la tiranía, el peor de los regímenes políticos. La cuestión sería identificar cuáles son esos deseos que, presentes en todos los seres humanos, deben ser “reprimidos por las leyes y los deseos mejores con ayuda de la razón”<sup>8</sup> y de dónde surgen. La respuesta que da en la *República* anticipa las teorías freudianas, aunque la descripción de Platón persigue enfatizar únicamente los aspectos más amenazantes para la moral y el orden social. Estos deseos peligrosos son:

---

<sup>5</sup> PLATÓN, *La República*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002, Libro V, 473 d-e, p. 334.

<sup>6</sup> Para los rasgos que definen al “hombre democrático”, en el que conviven deseos contradictorios en igualdad, ver *ibid.*, Libro VIII, 561a-562a.

<sup>7</sup> Ver *ibid.*, Libro II, 376 a-b y Libro III, 416 a-b.

<sup>8</sup> Ver *ibid.*, Libro IX, 571b.

Los que surgen en el sueño...cuando duerme la parte del alma razonable, tranquila y buena rectora de lo demás y salta lo feroz y salvaje de ella, ahító de manjares o de vino, y, expulsando al sueño, trata de abrirse camino y saciar sus propios instintos. Bien sabes que en tal estado se atreve a todo, como liberado y desatado de toda vergüenza y sensatez, y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre o con cualquier otro ser, humano, divino o bestial, de mancharse en sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea; en una palabra, no hay disparate ni ignominia que se deje atrás<sup>9</sup>.

Además, estas “nefandas visiones de los sueños” no serían una excepción, sino una característica universal del ciudadano: “hay en todo hombre, aun en aquellos de nosotros que parecen mesurados, una especie de deseo temible, salvaje y contra ley... ello se hace evidente en los sueños”<sup>10</sup>. La *letargia* es, pues, un riesgo para el ciudadano “gobernado democráticamente en sí mismo”, ya que “aquellas opiniones que andaban sueltas en el sueño cuando él estaba aún bajo la autoridad de las leyes y de su padre”<sup>11</sup>, podrían acabar invadiendo su vida despierta, y convertirse en un peligro para el orden de la *polis*, en un tirano perverso “que sea tal en vela cual lo describimos antes en sueños”<sup>12</sup>.

No obstante esta realidad inquietante, Platón también piensa que existe una clase de hombre, el filósofo, que “se entrega al sueño después de haber despertado su propia razón y haberla dejado nutrida de hermosas palabras y conceptos”, y habiendo apartado de sí su parte irascible, puede reposar y movilizar esa parte pacífica “en que nace el

---

<sup>9</sup> Ibid., Libro IX, 571c-d.

<sup>10</sup> Ibid., Libro IX, 572b.

<sup>11</sup> Ibid., Libro IX, 574e.

<sup>12</sup> Ibid., Libro IX, 576b.

buen juicio”. “[B]ien sabes que es en este estado cuando mejor alcanza la verdad”<sup>13</sup>, nos dice ese Sócrates idealizado por su discípulo. Serían estos ciudadanos sabios, templados, racionales, con la capacidad de someter la desordenada *letargia* al imperio de la razón, quienes deberían hacerse cargo de las funciones políticas, vigilando los frecuentes desmanes de la multitud democrática.

Freud, por su parte, demuestra un mayor aprecio por la letargia. Curiosamente, como el José bíblico que interpretó los sueños del Faraón<sup>14</sup>, él también es hijo de Jacob<sup>15</sup>, y al igual que aquél, el conocimiento de la realidad onírica se convirtió en el camino de su éxito personal y profesional. Si en el relato del Génesis, José alcanzó la más alta dignidad política en el antiguo Egipto gracias a su talento como intérprete de las imágenes mentales que surgen en la vida nocturna, Freud consideraba la interpretación onírica como la “vía regia” para acceder al inconsciente<sup>16</sup>, el descubrimiento al que debía su fama y lo había coronado como rey ante sus discípulos psicoanalistas.

Sin embargo, lo que había encontrado en los sueños de sus pacientes, y en los suyos propios, también le atemorizaba. En ellos había encontrado una muestra de “lo indestructible e indomable existente en el alma humana; esto es, de lo *demoniaco*, dado en nuestro inconsciente y reproducido por el sueño”<sup>17</sup>. Los demonios nos visitan durante el reposo nocturno, cuando nuestras defensas vigilantes están más distraídas, y las fuerzas del mal aprovechan esa debilidad para atacar nuestra acrópolis mental: “el sueño no se hubiera formado si la resistencia hubiera regido durante la noche como en la vigilia...la resistencia pierde durante la noche una parte de su poder”<sup>18</sup>. Apuntamos

---

<sup>13</sup> Ibid., Libro IX, 571e-572a.

<sup>14</sup> Ver Génesis 41: 14-32.

<sup>15</sup> Recordemos que el padre de Freud también se llamaba Jacob.

<sup>16</sup> FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 713.

<sup>17</sup> Ibid., p. 716. Énfasis en el original.

<sup>18</sup> Ibid., p. 666.

anteriormente que, desde esa cita de Virgilio que encabeza *La interpretación de los sueños*, la tarea que Freud se encomendaba a sí mismo tenía mucho de descenso a los infiernos. ¿Qué es lo que nos asusta de esos demonios? ¿Por qué nos parecen tan malignos o tan intolerables para nuestra vida despierta? Freud contestaría que se debe al carácter “arcaico o regresivo”<sup>19</sup> que encontramos en estas manifestaciones oníricas.

Por una parte estarían los “deseos sexuales” que estimulan los sueños, y que se caracterizan por ser “fundamentalmente perversos, y a veces de una tan desenfadada licencia, que han hecho necesaria la institución de una censura y una deformación onírica”<sup>20</sup>. Por otra parte, también encontramos “deseos de muerte”, incluso contra las personas más amadas y cercanas: “[s]iempre que alguien estorba nuestro camino en la vida...el sueño se muestra dispuesto a suprimirlo: aunque la persona que ha de ser suprimida sea el padre, la madre, un hermano, una hermana, un esposo o una esposa”<sup>21</sup>. Estas interpretaciones de Freud molestaron tanto a sus pacientes como a la sociedad de su tiempo, que protestó airadamente contra unas teorías que señalaban crudamente “esta maldad que en los sueños demuestra la naturaleza humana”<sup>22</sup>. Una naturaleza que parece estar marcada por un egoísmo sin límites, por fantasías de omnipotencia que esperarían su expresión concreta que haga estallar los asfixiantes límites de una realidad opresiva para el sujeto político. Los sueños, el momento en que el poder ejecutivo del individuo aparece desarmado, configuran la oportunidad idónea para emprender el asalto de la psique humana y derrotar la censura que la vigilia impone a esos deseos perversos.

Freud encuentra en la infancia el modelo de este optimismo de la voluntad omnipotente. De hecho, el esquema que se repite incesantemente en el comportamiento

---

<sup>19</sup> Sigmund FREUD, “Lecciones introductorias al psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2244.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 2246.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 2247.

<sup>22</sup> *Ibidem.*

infantil sería precisamente el de un “feroz egoísmo”<sup>23</sup>. El cariño o la ternura que parece demostrar el infante a las personas encargadas de su cuidado también obedecería a pretensiones egoístas, pues “necesita imprescindiblemente de ellas para subsistir...en realidad es *el egoísmo lo que le enseña a amar*”<sup>24</sup>. La descripción de Freud rehúye siempre idealizar a la infancia como una época marcada por la ternura o los sentimientos pacíficos. Nada más contrario a la realidad, pensaba nuestro autor. Así, “difícilmente se encontrará una *nursery* sin conflictos violentos entre sus habitantes, motivados por el deseo de cada uno de monopolizar en provecho propio la ternura de los padres, la posesión de los objetos y el espacio disponible”<sup>25</sup>. Freud estaba convencido de que las ilusiones que falsean esa etapa primigenia de la existencia humana no ayudaban a construir la psicología racional a la que él siempre aspiró, sino que actuarían como obstáculos que nos atan a la ignorancia y al atraso, a mantener nuestra fijación a ideas que nos halagan pero que nos apartan de la verdad sobre la que cimentar nuestras vidas con raíces más sólidas.

Ante la cuestión de por qué se recreaba en esa parte sórdida de la naturaleza humana, Freud decía que lo hacía “porque existe una fuerte tendencia a negar su importancia en la vida y a considerar que el ideal social es seguido y obedecido siempre...es preferible que, en lugar del cínico, sea el psicólogo el que diga la verdad”<sup>26</sup>. Y a decir la verdad, pesara a quien pesara, se iba a dedicar con apasionamiento aunque ello le ocasionara rechazo e incomprensión. Su deber como científico le impulsaba a ello, a descubrirnos el abismo violento y destructor al que nos

---

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibid., p. 2248.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibid., p. 2249. Javier Roiz enfatiza esta amor militante a la verdad sobre el que se articula el psicoanálisis freudiano: “Sigmund Freud mantuvo a la largo de toda su obra un apasionado respeto por la idea de verdad, concepto que llegó a poner manifiestamente en la base de su trabajo terapéutico...Si la práctica psicoanalítica busca ser una partisana de la verdad, con toda su fuerza intelectual y su pasión ética, quiere esto decir que su terapia será la gran enemiga de todos los obstáculos que o bien impiden acceder a esa verdad, o bien retrasen el avance hacia ella”. Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 17, 19.

asomamos cuando tomamos en serio lo inconsciente que, además, constituye el suelo sobre el que se levanta el resto del alma humana. En relación a esos instintos de agresión no conscientes, Freud declara que:

[S]u admisión en la constitución humana parece un sacrilegio; está en flagrante contradicción con muchas premisas religiosas y muchas convenciones sociales. No; el hombre tiene que ser por naturaleza bueno, o al menos bondadoso. Si en ocasiones se muestra brutal, violento y cruel, es por trastornos pasajeros de su vida emocional, provocados en su mayor parte, y quizá sólo consecuencias de los inadecuados órdenes sociales que hasta ahora se ha dado.

Desgraciadamente, lo que la Historia nos relata y lo que nosotros mismos hemos vivido no testimonian en este sentido; más bien justifica el juicio de que la creencia en la «bondad» de la naturaleza humana es una de aquellas nocivas ilusiones de las que los hombres esperan un embellecimiento y un alivio de su vida, cuando en realidad sólo les acarrea perjuicios<sup>27</sup>.

Justamente esta incompreensión de la agresividad inherente al ser humano es lo que echaba en falta Freud en esa “concepción materialista de la historia”, es decir, en el marxismo que tan en boga estaba en su tiempo. El argumento de que las ideologías son el resultado y la superestructura de las relaciones económicas presentes en un momento dado era, según el psiquiatra vienés, “verdad, pero probablemente no toda la verdad”<sup>28</sup>. En esas creencias políticas a las que se adhiere el ideal del *yo* del ciudadano también hallamos muchos restos del pasado de los pueblos, de las tradiciones nacionales bélicas

---

<sup>27</sup> Sigmund FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis” (1932), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3159.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 3138.



y sus diversas idolatrías que “sólo muy lentamente ceden a las influencias del presente” y que, además, “desempeñan en la vida de los hombres...un importantísimo papel, independientemente de las circunstancias económicas”<sup>29</sup>. Tampoco estaba convencido de fiar el cambio social a las determinaciones materiales de la existencia. Freud reconocía que “la fuerza del marxismo” descansa en “la perspicacísima demostración la influencia coercitiva de la circunstancias económicas sobre las disposiciones intelectuales, éticas y artísticas”<sup>30</sup>. Algo de enorme importancia, y cuya trascendencia permanecía ignorada hasta entonces. Pero, agrega, que “no se puede admitir que los motivos económicos sean los únicos que determinan la conducta de los hombres en la sociedad”<sup>31</sup>. Sin la inclusión de factores psicológicos como la “tendencia agresiva constitucional” o “la coherencia de la organización dentro de la horda” no podría tampoco explicarse el cambio social o las distintos sistemas políticos<sup>32</sup>. Igualmente las variantes nacionales o el progreso científico y cultural también deberían tenerse en cuenta en la descripción de estos procesos sociales. La investigación de este conjunto de variables, en el que la “disposición instintiva” humana reviste un papel esencial, “completaría al marxismo, haciendo de él una verdadera ciencia social”<sup>33</sup>.

Las ideologías materialistas, además, estaban orientadas hacia el futuro. Un porvenir ideal en que se acabarían las contradicciones que impiden el progreso intelectual y material del ser humano. A Freud, sin embargo, este ideal le parecía también una vana ilusión<sup>34</sup>. Su trabajo se centraba más bien en demostrar cómo el

---

<sup>29</sup> Ibid., pp. 3138-3139.

<sup>30</sup> Ibid., p. 3203.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibid., p. 3204.

<sup>34</sup> En su respuesta a una carta enviada por Albert Einstein, Freud escribía que “los bolcheviques esperan que podrán eliminar la agresividad humana asegurando la satisfacción de las necesidades materiales y estableciendo la igualdad entre los miembros de la comunidad. Yo creo que eso es una ilusión. Por ahora están concienzudamente armados y mantienen unido a sus partidarios, en medida no escasa, por el odio contra todos los ajenos”. Sigmund FREUD, “El porqué de la guerra” (1933), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3213.

pasado pesa tanto que ningún futuro radiante podrá deshacerse para siempre de sus aspectos más onerosos. En su último trabajo inacabado, el *Compendio de psicoanálisis* que escribió en Londres, Freud incide en que tanto el *ello* como el *super-yo* “representan las influencias del pasado”<sup>35</sup>. Algo que sería inevitable debido al “periodo más bien prolongado de dependencia infantil del animal humano”<sup>36</sup>. Puesto que Freud definía como “correcta” la acción del *yo* siempre que éste fuese capaz de satisfacer las demandas del *ello*, del *super-yo* y de la realidad exterior<sup>37</sup>, la labor principal del psicoanálisis sería la de dar cuenta de un pasado cultural y personal cuya enorme potencia actúa en silencio, permaneciendo ignorada por la conciencia despierta del ciudadano.

A la manera de un talmudista, Freud consideraba el sueño como un “texto sagrado” y, por ello mismo, necesitado de interpretación<sup>38</sup>. En él aparecen imágenes y voces que mezclan el pasado, el presente y el futuro desbordando el principio de identidad aristotélico que rige en la vida despierta. Pero lo que condiciona siempre nuestra actividad onírica, e incluso le da su fuerza profética, es precisamente su anclaje en el pasado del ciudadano, un pasado caracterizado por deseos omnipotentes e irreductibles que siempre esperarán verse realizados:

[E]l sueño nos revela el pasado, pues procede de él en todos sentidos. Sin embargo, la antigua creencia de que el sueño nos muestra el porvenir no carece por completo de verdad. Representándonos un deseo como realizado, nos lleva realmente al porvenir; pero este porvenir que el

---

<sup>35</sup> Sigmund FREUD, “Compendio de Psicoanálisis” (1940), en *Obras Completas*, tomo 9, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 3381. Ver Roger BOESCHE, *Theories of Tyranny*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1996, p. 322-323.

<sup>36</sup> FREUD, “Compendio de Psicoanálisis”, p. 3381.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 659.

soñador toma como presente está formado por el deseo indestructible conforme al modelo de dicho pasado<sup>39</sup>.

Este pasado, además, debería conmovernos por su “altura trágica”<sup>40</sup>, simbolizada por ese *complejo de Edipo* que Freud encontraba una y otra vez en los sueños de sus pacientes. Las fantasías de destrucción de las figuras de autoridad beberían de esa fuente inagotable que se aloja silenciosa en la parte no consciente de nuestra identidad<sup>41</sup>. Ese descubrimiento hermenéutico se convirtió en el tesoro máspreciado de un pensador tan aficionado a la arqueología, a desenterrar rastros del pasado de los individuos y de los pueblos. Y no estaba, de ningún modo, dispuesto a renunciar a él. De hecho, en su combate contra los detractores de sus ideas —algunos como Adler y Jung, antiguos discípulos suyos—, Freud consideraba el *complejo de Edipo* como la contraseña del psicoanálisis<sup>42</sup>.

Este suceso vital representaba, para Freud, “la experiencia central de los años infantiles”, el “máximo problema de la temprana existencia” y la “fuente más poderosa de ulteriores inadecuaciones”<sup>43</sup>. En su *Autobiografía* también lo describirá como “el nódulo de la neurosis”<sup>44</sup>, es decir, como una especie de arca perdida que justificaban los largos años de paciente labor investigadora en los desgobiernos de la mente humana. Por ello mismo, como decimos, Freud consideraba irrenunciable esa teoría, aunque ello

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 720.

<sup>40</sup> FREUD, “Lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 2249.

<sup>41</sup> “No habremos, por tanto, de extrañar que en muchas personas revela el sueño el deseo de ver morir al padre o a la madre, siendo lo más frecuente que los hijos deseen lo primero y las hijas lo segundo, y debemos incluso admitir que este deseo existe igualmente en la vida despierta, llegando a veces hasta hacerse consciente cuando puede disimularse detrás de un distinto motivo...en el que el deseo de ver morir al padre se disfrazaba de compasión por sus sufrimientos. Es raro que la hostilidad domine exclusivamente en estas situaciones, pues casi siempre se esconde detrás de sentimientos más tiernos, que la mantienen reprimida, y se ve obligada a esperar que un sueño venga a aislarla”. Ibidem

<sup>42</sup> Ver Bennet SIMONS y Rachel B. BLASS, “Desarrollo y vicisitudes de las ideas de Freud sobre el complejo de Edipo”, en Jerome NEU (ed.), *Guía de Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 205.

<sup>43</sup> FREUD, “Compendio de Psicoanálisis”, p. 3408.

<sup>44</sup> Sigmund FREUD, “Autobiografía” (1925), en *Obras Completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2789.

le costara duras críticas o deserciones en el movimiento psicoanalítico. Nuestro autor sabía muy bien que postular el incesto con la madre y el asesinato del padre como fantasías primigenias, y recurrentes, de la humanidad no sería en absoluto una melodía agradable para la audiencia:

No puede afirmarse que el mundo haya agradecido a la investigación psicoanalítica su descubrimiento del complejo de Edipo, el cual provocó, por lo contrario, la resistencia más encarnizada, y aun aquellos que omitieron sumarse a la indignada negación de la existencia de una tal relación sentimental prohibida o «tabú», han compensado su falta dando al complejo que la representa interpretaciones que la despojaban de todo su valor. Por mi parte, yo permanezco inquebrantablemente convencido de que no hay nada que negar ni atenuar, siendo necesario que nos familiaricemos con este hecho que la misma leyenda griega reconoce como una fatalidad ineluctable<sup>45</sup>.

El alcance de este complejo era universal, pues podría rastrearse incluso en aquellas personas que “han tenido la dicha de evitar, en años posteriores a la infancia, todo conflicto con sus padres”<sup>46</sup>. Para ello han podido valerse de todo tipo de “modificaciones, atenuaciones y deformaciones, análogas a las que realiza la censura onírica”<sup>47</sup>. Lo que Freud está sugiriendo aquí es la necesidad del gobierno del ciudadano de negar vehementemente este conflicto interior en aras de vivir en una pretendida armonía con las autoridades cimentada en la hipocresía, en una mentira que nos contamos a nosotros mismos para evitar el sufrimiento, la ruptura o el tan temido abandono. El hecho de que las vicisitudes del *complejo de Edipo* pudiesen provocar

---

<sup>45</sup> FREUD, “Lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 2250.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem.

ulteriormente una rebelión de lo reprimido que se expresara por medio de la neurosis, esto es, de un desgobierno de la vida del ciudadano, no equivalía a designar este fenómeno como una característica patológica, frecuente sólo en individuos enfermos. Antes al contrario, no existe la inmunización respecto a los desgobiernos que puede acarrear *el complejo de Edipo*. “Las neurosis”, sostiene Freud, “no poseen ningún contenido especial exclusivamente peculiar a ellas”, sino que, desgraciadamente, “los neuróticos sucumben bajo el peso de circunstancias que los normales logran dominar felizmente”<sup>48</sup>. Este hallazgo congeniaba con la tesis de Freud de que la “psicología de las profundidades” que él se había atrevido a sondear con la ayuda de los elementos letárgicos de la vida diaria, “no era sino la psicología de la vida anímica normal”<sup>49</sup>.

Esta fuerza insuperable de un pasado violento y agresivo que brota en las fantasías del mundo interno del ciudadano hacía que Freud, testigo de una guerra mundial y de la persecución despiadada de su pueblo por sus vecinos, no albergara grandes ilusiones sobre el progreso ético y político del ser humano<sup>50</sup>. En todo caso, él prefería alertar de los peligros de un presente marcado por el pasado que anunciar un futuro feliz en el que íntimamente no creía. El psicoanálisis, por ello, no aspiraba a ser una ciencia predictiva. La contingencia, que marca la vida del ciudadano de hechos imprevistos, debería impedir al analista el arrogarse la pretensión de anunciar lo que sucederá en ese no-lugar y no-tiempo que es el futuro. Freud podía, con su saber de oídas, reconstruir el pasado del individuo y hallar la causa de su sufrimiento, es decir, podía resolver el enigma de los desgobiernos. Pero, sin embargo, aun conociendo la clave que abría el tesoro de lo inconsciente, le estaba vedado desentrañar el misterio del

---

<sup>48</sup> FREUD, “Autobiografía”, p. 2789.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ver Philip RIEFF, “The Authority of the Past: Sickness and Society in Freud’s Thought”: *Social Research*, vol. 51, n.º 1 (1984), pp. 527-550.

porvenir<sup>51</sup>: “[e]l conocimiento de las premisas no nos permite predecir la naturaleza del resultado”<sup>52</sup>.

En esta actitud de desprestigio del futuro y de respeto por el pasado volvemos a encontrar restos de esa tradición hebrea de la que el ilustrado Freud parecía renegar en nombre de un conocimiento positivista, pero que el lector paciente y atento puede encontrar detrás de los gestos grandilocuentes del científico ateo. Walter Benjamin (1892-1940), orgulloso protector de las esencias judías de su pensamiento sobre la modernidad, nos ofrece una razón plausible de los motivos que disuadían a Freud de la tentación omnipotente de convertir a su creación teórica en una ciencia predictiva: “Como es bien sabido, a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. La Torá y la plegaria los instruyen en cambio en la rememoración. Y eso venía a desencantarles el futuro, ése del cual son víctimas quienes recaban información de los adivinos”<sup>53</sup>.

Una buena amiga de Benjamin, Hannah Arendt, quien, como Freud, acabaría huyendo de su país natal ante la agresividad homicida de sus conciudadanos, elaboró su teoría política desde un profundo respeto a la contingencia de los asuntos humanos y a la libertad de movimiento que, para ella, caracterizaba la genuina esfera pública<sup>54</sup>. Por ello mismo desconfiaba de la supuesta capacidad de predicción de las ciencias sociales, que consideraba un rasgo de las ideologías totalitarias modernas. Anteriormente, en este

---

<sup>51</sup> “En tanto que perseguimos regresivamente la evolución, partiendo de su resultado final, vamos estableciendo un encadenamiento ininterrumpido y consideramos totalmente satisfactorio e incluso completo el conocimiento adquirido. Pero si emprendemos el camino inverso, partiendo de las premisas descubiertas por el análisis, e intentamos perseguir su trayectoria hasta el resultado, desaparece nuestra impresión de una concatenación necesaria e imposible de establecer en otra forma...Así, pues, analíticamente, puede descubrirse siempre con toda seguridad la causación, siendo, en cambio, imposible toda predicción sintética”. Sigmund FREUD, “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina” (1920), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 2558-2559.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 2559.

<sup>53</sup> Walter BENJAMIN, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, libro I/vol.2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Abada, Madrid, 2008, p. 318.

<sup>54</sup> Ver Víctor ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, pp. 233ss.

mismo trabajo, hemos tratado este punto, que se caracterizaría, según Arendt, por el temor de toda ideología a la contradicción, a la que querrían sujetar con “la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior”<sup>55</sup>. La autora alemana nos prevenía de la tentación de tantos científicos políticos de querer convertirse en futurólogos, obviando brutalmente la irrupción de lo inesperado, la posibilidad de un nuevo comienzo:

Los acontecimientos, por definición, son hechos que interrumpen el proceso rutinario y los procedimientos rutinarios; sólo en un mundo en el que nada de importancia sucediera podrían llegar a ser ciertas las previsiones de los futurólogos. Las previsiones del futuro no son nada más que proyecciones de procesos y procedimientos automáticos presentes que sería probable que sucedieran si los hombres no actuaran y si no ocurriera nada inesperado; cada acción, para bien y para mal, y cada accidente necesariamente destruyen toda la trama en cuyo marco se mueve la predicción y donde encuentra su prueba...Llamar a tales hechos inesperados, imprevistos e imprevisibles, ‘hechos del azar’ o ‘últimas boqueadas del pasado’, condenándoles a la irrelevancia o al famoso ‘basurero de la historia’ es el más viejo truco del oficio; el truco contribuye sin duda a aclarar la teoría, pero al precio de alejarlas más y más de la realidad<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo* (1951), trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2009, p. 629. El ansia omnipotente de lograr una solución final a los problemas políticos o filosóficos necesita de la conversión del tiempo en un progreso lógico y lineal que nos asegure el resultado cierto de nuestras acciones: “Las ideologías se hallan siempre orientadas hacia la historia...La reivindicación de la explicación total promete explicar todo el acontecer histórico, la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro”. Ibid., p. 630.

<sup>56</sup> Hannah ARENDT, *Sobre la violencia*, (1969), trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2008, pp. 15-16. Ver también Hannah ARENDT, *La condición humana* (1958), trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 262ss.

### ***El peligro interior***

Volvamos a Platón. Recordemos cómo el maestro ateniense consideraba que eran personas como él, es decir, filósofos, los que guiados por las ideas racionales deberían encargarse del gobierno de una *polis* cuyo orden pacífico estaría en peligro por los deseos emanados de la *letargia* democrática. Freud en su consulta observó cómo en los relatos de sus pacientes de ambos sexos efectivamente aparecían deseos destructivos o relativos al goce sexual que atentaban, no sólo contra las convenciones morales de la sociedad de su tiempo, sino también contra las leyes vigentes que formalizaban esas convenciones. El paso del deseo a la realidad de esas pulsiones acarrearían sin duda un daño para la convivencia, al estar marcadas por un egoísmo extremo, por un retorno a un “primitivo infantilismo”<sup>57</sup> de carácter salvaje y reacio a aceptar la imposición de límites externos. Los sueños representan el reinado inmortal de la infancia del ciudadano.

No solamente hemos hallado que los materiales de que se componen los sucesos olvidados de la vida infantil son accesibles al sueño, sino que hemos visto, además, que la vida psíquica de los niños, con todas sus particularidades, su egoísmo, sus tendencias incestuosas, etc., sobrevive en lo inconsciente y emerge en los sueños, los cuales nos hacen retornar cada noche a la vida infantil. Constituye

---

<sup>57</sup> FREUD, “Lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 2253.



esto una confirmación de que *lo inconsciente de la vida psíquica no es otra cosa que lo infantil*<sup>58</sup>.

Estas ideas oníricas suponían la herencia arcaica en contra de la que se habían edificado la civilización y la conciencia moral. De hecho, toda cultura, sostiene Freud, se basa en sacrificar esos instintos primitivos para lograr la convivencia de individuos con impulsos infantiles y narcisistas en una comunidad que prevenga el daño recíproco: “es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia de las satisfacciones instintuales...Esta *frustración cultural* rige el vasto dominio de la relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura”<sup>59</sup>.

A medida que el lector avanza en las páginas de *El malestar en la cultura* (1930), se irá dando cuenta que a Freud le preocupaba la honda insatisfacción, infelicidad podríamos decir, que los ciudadanos sentían ante una cultura hipócrita, basada en la vigilancia de las apariencias, especialmente en el terreno sexual. Uno de los cimientos de la cultura, situado en el origen de la misma, y con consecuencias más profundas, sería la prohibición del incesto. La estela de esta prohibición aún se deja sentir con fuerza en nuestra identidad no consciente, de ahí que Freud la considere “la más cruenta mutilación que haya sufrido la vida amorosa del hombre en el curso de los tiempos”<sup>60</sup>.

A principios del siglo XX, y en la Europa civilizada en la que vivió Freud, de entre todas las posibilidades de goce sexual, sólo una estaba permitida moralmente y sancionada por las leyes, “el amor genital heterosexual”, aunque “menoscabado por las

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 2252. Énfasis en el original.

<sup>59</sup> Sigmund FREUD, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3038.

<sup>60</sup> Ibid., p. 3041.

restricciones de la legitimidad y la monogamia”<sup>61</sup>. Aunque actualmente algunos países hayan ampliado el reconocimiento legal de otras orientaciones sexuales, el rechazo a un más allá de la heterosexualidad sigue siendo mayoritario alrededor de las diversas culturas del mundo. El psiquiatra vienés fue de los teóricos pioneros en denunciar este hecho que suponía negar una realidad más rica y complicada, ocasionando un sufrimiento innecesario a quienes debían esconder y avergonzarse de una sexualidad diferente. “La imposición de una vida sexual idéntica para todos, implícita en estas prohibiciones, pasa por alto las discrepancias que presenta la constitución sexual innata o adquirida de los hombres, privando a muchos de ellos de todo goce sexual y convirtiéndose así en fuente de una grave injusticia”<sup>62</sup>.

La cultura, para avanzar y prosperar, necesitaría, según el planteamiento freudiano, de un orden impuesto a la fuerza contra los desobedientes, y el sexo ha sido considerado durante siglos un factor con un potencial desordenante, porque nos fija en lo corporal y lo terreno, en la dependencia de la persona amada o deseada, contra los altos vuelos de la religión y la filosofía. “He aquí por qué los sabios de todos los tiempos trataron de disuadir tan insistentemente a los hombres de la elección de este camino [del amor sexual], que, sin embargo, conservó todo su atractivo para gran número de seres”<sup>63</sup>. Puesto que el argumento de autoridad no ha logrado nunca los efectos esperados para domeñar los instintos sexuales de hombres y mujeres, la opción más eficaz, al tiempo que dolorosa, ha sido la de imponer por la fuerza unas prácticas y reprimir duramente el resto de alternativas.

Al hacerlo [la cultura] adopta frente a la sexualidad una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que haya logrado someter a otra

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 3042.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Ibid., p. 3040.

a su explotación. El temor a la rebelión de los oprimidos induce a adoptar medidas de precaución más rigurosas. Nuestra cultura europea occidental corresponde a un punto culminante de este desarrollo<sup>64</sup>.

Estas opiniones reflejan el talante reformador de un pensador que defendía liberar a la sexualidad humana de unas cadenas demasiado rígidas. Sin embargo, la cultura, pensaba Freud, no sólo ha necesitado domesticar los instintos eróticos de los ciudadanos. Existían otras tendencias innatas, que aparecen mezcladas frecuentemente con las anteriores, cuya represión se ha convertido en el distintivo de toda formación cultural y en la condición esencial de las comunidades políticas. Hablamos, de nuevo, de los instintos hostiles y agresivos que también forman una parte irreductible de la identidad del ciudadano. Los preceptos éticos nacen, en opinión de Freud, de un idealismo de la naturaleza humana que no encuentra correspondencia con la experiencia cotidiana. La religión y la moral se habrían dedicado a la negación omnipotente de una realidad demasiado tenebrosa. Freud ataca en particular al mandamiento ético de *amarás al prójimo como a ti mismo*, que ha acabado convertido en el frontispicio del cristianismo.

Además de “irrealizable”, este precepto que constituye “el rechazo más intenso de la agresividad humana” supone un peligro para la felicidad individual, ya que “tamaño inflación del amor no puede menos que menoscabar su valor, pero de ningún modo conseguirá remediar el mal”<sup>65</sup>. Es insensato, arguye nuestro autor, pedir que mostremos amor por nuestros enemigos, es decir, amar a quienes no nos aman. Supone un desconocimiento de lo que significa el amor, porque éste “me impone obligaciones

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 3042.

<sup>65</sup> Ibid., p. 3066.

que debo estar dispuesto a cumplir con sacrificios”<sup>66</sup>, de forma que sólo podemos amar verdaderamente a quien lo merezca por alguna razón. El hecho de exigir que amemos a un extraño cualquiera es, además, injusto para aquellos que sí nos aman, que aprecian nuestro amor “como una demostración de preferencia, y les haría injusticia si los equiparase con un extraño”<sup>67</sup>. Si a esto sumamos que este solemne mandamiento nos obligaría a amar a quienes realizan acciones malvadas, el resultado sería catastrófico: “el cumplimiento de los supremos preceptos éticos significaría un perjuicio para los fines de la cultura al establecer un premio directo a la maldad”<sup>68</sup>.

La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirle, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la Historia?<sup>69</sup>

En este extracto podemos presenciar a un Freud desafiante, dispuesto a confrontar con sus potenciales lectores sus terribles descubrimientos acerca de los instintos agresivos que empujan a la psique humana a destruir los logros civilizatorios

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 3044.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Ibid., p. 3045.

<sup>69</sup> Ibid., p. 3046.

que también ella misma ha llevado a cabo<sup>70</sup>. El carácter violento o agresivo de los seres humanos es de naturaleza “primordial”, lo que hace que “la hostilidad” entre ellos sea inextirpable, un hecho con el que debemos contar si no queremos caer en un ilusiones o promesas imposibles de realizar. Esto provoca que, desgraciadamente, “la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración”<sup>71</sup>. Su pesimismo acerca de una reforma o evolución de esta constitución humana es rotundo. Ninguna comunidad de intereses o de trabajo puede mantener indefinidamente la “cohesión” de un grupo humano, “pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales”<sup>72</sup>. A nuestras organizaciones sociales no les quedaría más remedio que una y otra vez intentar levantar muros que detengan la inagotable agresividad humana.

De ahí, pues, ese despliegue de métodos destinados a que los hombres se identifiquen y entablen vínculos amorosos coartados en su fin; de ahí las restricciones de la vida sexual, y de ahí también el precepto ideal de amar al prójimo como a sí mismo, precepto que efectivamente se justifica, porque ningún otro es, como él, tan contrario y antagónico a la primitiva naturaleza humana. Sin embargo, todos los esfuerzos de la cultura destinados a imponerlo aún no han logrado gran cosa...En un momento determinado, todos llegamos a abandonar, como ilusiones, cuantas

---

<sup>70</sup> Ante una de las críticas negativas que las tesis expresadas en *El malestar en la cultura* recibieron un Estados Unidos, un país que Freud consideraba poblado por gente mojigata e ingenua, el psiquiatra expresó que esa crítica “es exactamente tan estúpida e ignorante como cabe esperar de un periodista norteamericano”. Citado en Peter GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 628. El biógrafo también cita una respuesta a Ernest Jones en la que Freud le confía que “América es gigantesca, pero un error gigantesco”. Ibid., p. 626. Para un repaso de las actitudes antinortemericanas de Freud, ver *ibid.*, pp. 616-634.

Por otra parte, consideramos sintomático de la actitud estadounidense hacia los aspectos más perturbadores de los descubrimientos de Freud que un teórico político como Sheldon S. Wolin —cuyas opiniones son muy críticas con las insuficiencias del sistema político de su país— desconfíe de “that rancorous and divisive discourse that goes by the deceptively unified name of psychoanalysis”. Sheldon S. WOLIN, “On the Theory and Practice of Power”, en Jonathan Arac (ed.), *After Foucault. Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1991, p. 192.

<sup>71</sup> FREUD, “El malestar en la cultura”, p. 3046.

<sup>72</sup> Ibidem.

esperanzas juveniles habíamos puesto en el prójimo; todos sufrimos la experiencia de comprobar cómo la maldad de éste nos amarga y dificulta la vida<sup>73</sup>.

La abolición de la propiedad privada, como pretendían los comunistas, tampoco sería la panacea contra las fuertes tendencias antisociales, contra esa grieta incapaz de ser cerrada. Al fin y al cabo, “el instinto agresivo no es una consecuencia de la propiedad, sino que regía casi sin restricciones en épocas primitivas, cuando la propiedad aún era bien poca cosa”<sup>74</sup>. Más aún, esa hostilidad también “constituye el sedimento de todos los vínculos cariñosos y amorosos entre los hombres, quizá con la única excepción del amor que la madre siente por su hijo varón”<sup>75</sup>. Esta excepción a su tesis de la omnipresencia de la agresividad en las relaciones humanas, la del amor de madre a su niño, es una idea defendida por Freud desde los inicios de su producción teórica<sup>76</sup>. Este amor sin condiciones, propio de un tipo específico de maternidad — obsérvese que Freud no reconoce ningún carácter excepcional a las relaciones entre padres e hijos, tampoco a las que se establecen entre una madre y su hija— aparecería como el salvavidas, de hecho el único objeto bueno y protector al que agarrarse ante el siempre posible naufragio de nuestras vidas (masculinas).

Otro fenómeno que se reproduce en las más diversas culturas es *el narcisismo de las pequeñas diferencias*<sup>77</sup>, tan profusamente extendido en los ambientes de los partidos

---

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Ibid., p. 3047.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Ver FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 589.

<sup>77</sup> FREUD, “El malestar en la cultura”, p. 3048. Este término ya fue utilizado por Freud en su conferencia de 1917 acerca del tabú de la virginidad. En ese trabajo, nuestro autor consideraba “muy atractivo” poder derivar de este narcisismo de las pequeñas diferencias “la hostilidad que en todas las relaciones humanas vemos sobreponerse a los sentimientos de confraternidad, derrocando el precepto general de amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos”. Sigmund FREUD, “El tabú de la virginidad” (1917), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2448.

políticos y en el entorno académico, pero que se da con especial virulencia entre países o comunidades vecinas. Freud asegura que al hombre “no se siente nada a gusto” si no puede dar satisfacción a sus impulsos agresivos<sup>78</sup>. Así, aun cuando pueda unirse amorosamente en comunidades cada vez más grandes, el ciudadano exigirá, de forma no consciente, que siempre quede un resto excluido formado por esos otros “en quienes descargar los golpes”<sup>79</sup>. Esta actitud serviría como refuerzo de la cohesión comunitaria. Un mecanismo que, destaca Freud, ha contado con el pueblo judío como la víctima propiciatoria de las naciones europeas desde la Edad Media<sup>80</sup>.

Freud reconoce que incluso él mismo se resistió durante mucho tiempo a aceptar la profunda carga de destructividad que alberga el alma humana. Por eso mismo tampoco le sorprendía la “aversión” que despertaban estas ideas suyas. En todo caso, es comprensible que ante la angustia nos refugiamos en ilusiones. Sarcásticamente, Freud añade que “a quienes creen en los cuentos de hadas no les agrada oír mentar la innata inclinación del hombre hacia ‘lo malo’, a la agresión, a la destrucción y con ello también a la crueldad”<sup>81</sup>. Con fina ironía, acabará aconsejando a sus lectores que, si quieren evitarse problemas, no sigan sus pasos. El impío científico atribuye a la piedad religiosa que impregna la cultura europea la responsabilidad principal de esta actitud negadora de nuestra agresividad instintiva.

¿Acaso Dios no nos creó a imagen de su propia perfección? Pues por eso nadie quiere que se le recuerde cuán difícil resulta conciliar la existencia del mal... con la omnipotencia y la soberana bondad de Dios. El Diablo aun sería el mejor subterfugio para disculpar a Dios, pues desempeñaría la misma función económica de descarga que el judío cumple

---

<sup>78</sup>FREUD, “El malestar en la cultura”, p. 3047.

<sup>79</sup>Ibid., p. 3048.

<sup>80</sup>Ibidem.

<sup>81</sup>Ibid., pp. 3051-3052.

en el mundo de los ideales arios. Pero aun así se podría pedir cuentas a Dios tanto de la existencia del Diablo como del mal que encarna. Frente a tales dificultades conviene aconsejar a todos que rindan profunda reverencia, en cuantas ocasiones se presenten, a la naturaleza esencialmente moral del hombre; de esta manera se gana el favor general y se le perdonan a uno muchas cosas<sup>82</sup>.

Sin embargo, tras esta ardorosa defensa de sus ideas sobre la disposición innata de la maldad y la crueldad humanas, Freud tenía que hacer frente a las inquietantes consecuencias que acarreaban las mismas. Un científico no debe hacerse ilusiones, sobre todo si sus hallazgos contradicen sus primeras hipótesis. Como mantenía en el *El porvenir de una ilusión* (1927), defendiendo la actitud científica contra la religiosa, “mis ilusiones —aparte de no existir castigo alguno para quien no las comparte— no son irrectificables, como las religiosas, ni integran su carácter obsesivo. Si la experiencia demostrase...que nos habíamos equivocado, renunciaremos a nuestras esperanzas”<sup>83</sup>. Y Freud había estado equivocado respecto a la importancia determinante de los instintos agresivos, puesto que, de hecho, eran tan fundamentales como los instintos sexuales a los que había prestado atención desde el principio de su labor investigadora. Así lo reconoce en su vejez: “ya no logro comprender cómo fue posible que pasáramos por alto la ubicuidad de las tendencias agresivas y destructivas no eróticas, dejando de concederles la importancia que merecen en la interpretación de la vida”<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Ibid., p. 3052.

<sup>83</sup> Sigmund FREUD, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2990. En el mismo trabajo, un poco más adelante, volverá a incidir en la misma idea: “nosotros estamos libres de semejantes servidumbres [religiosas]. Hallándonos dispuestos a renunciar a buena parte de nuestros deseos infantiles, podemos soportar muy bien que algunas de nuestras esperanzas demuestren no ser sino ilusiones”. Ibid., p. 2991.

<sup>84</sup> FREUD, “El malestar en la cultura”, p. 3051.



Dispuesto a reconocer esa importancia del instinto de destrucción, también consideró asimismo necesario extraer dos consecuencias. En primer lugar, que esa tendencia a la agresividad “constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura”<sup>85</sup>. Un obstáculo que es tan irreductible como peligroso, pues suponía el instrumento siempre disponible con el que el ciudadano podía dar rienda suelta a sus fantasías omnipotentes que, a su vez, son incompatibles con el funcionamiento pacífico y democrático de la *polis*.

Aun donde [la tendencia agresiva] aparece sin propósito sexual, aun en la más ciega furia destructiva, no se puede dejar de reconocer que su satisfacción se acompaña de extraordinario placer narcisista, pues ofrece al yo la realización de sus más arcaicos deseos de omnipotencia<sup>86</sup>.

La otra consecuencia sería una derivación de la *frustración* que la cultura ejerce sobre los instintos más primarios, los sexuales y los destructivos, a la que ya hemos hecho referencia. Y que genera en el ciudadano un difuso *malestar*, una “miseria psicológica de las masas”<sup>87</sup>, una infelicidad recurrente que estimula la búsqueda de soluciones finales que acaben de una vez por todas con esa insatisfacción de cuyo origen el ciudadano no tendría consciencia. “Si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor por qué al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella la felicidad”<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Ibid., p. 3052.

<sup>86</sup> Ibidem

<sup>87</sup> Ibid., p. 3049.

<sup>88</sup> Ibid., p. 3048.

### *¿Dictadura de la razón?*

Esa miseria psicológica, ese malestar de la cultura, esa insatisfacción podría provocar grandes males en la civilización europea. Los acontecimientos políticos en Alemania y Austria que se precipitaron en los años treinta —recordemos que *El malestar de la cultura* se publicó en 1930— terminarían por dar la razón a Freud sobre el alcance que ese instinto de destrucción tenía en el mundo interno de los ciudadanos. Ahora, no obstante, nos interesa mostrar cuál fue la primera propuesta freudiana a ese malestar. Ante la rebelión de los instintos eróticos y destructivos, ante el poderío del *ello* —entendido como el espacio mental donde esos impulsos refractarios a la racionalidad y a los logros intelectuales tienen su metafórica morada—, Freud optará por un reforzamiento del ejecutivo en el foro interno del ciudadano. Se convertirá en un valedor teórico de la solución autoritaria, de una dictadura del yo racional, a expensas de despreciar la descripción sobre la peculiar correlación de fuerzas en el aparato anímico que el mismo Freud había expuesto en su trabajo. ¿Era esa una respuesta angustiada a sus descubrimientos? ¿Se dejaba llevar por el *pensamiento mágico* que él ya veía superado en la concepción científica del mundo? Parece que el teórico riguroso de la mente podía, en ocasiones, actuar como un hechicero capaz de exorcizar con palabras mágicas los demonios de la sociedad<sup>89</sup>. Consideremos esta cuestión más detenidamente.

En una respuesta a una carta del físico Albert Einstein (1879-1955), en dónde éste le preguntaba a Freud sobre las posibilidades psicológicas de prevenir futuras guerras, el psiquiatra vuelve a repetir en esta misiva, fechada en 1932, similares

---

<sup>89</sup> Sobre este uso prolífico de los gestos mágicos en la filosofía moderna, aunque centrado en el caso de Hegel, ver el excelente trabajo de Eric VOEGELIN, “On Hegel: A Study in Sorcery”, en *Published Essays. 1966-1985. The collected works of Eric Voegelin*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990, pp. 213-255, especialmente pp. 221-222.

argumentos a los que hemos apenas expuesto, incidiendo en que debe concluirse que “serán inútiles los propósitos para eliminar las tendencias agresivas del hombre”<sup>90</sup>. Por el contrario, lo máximo a lo que podríamos aspirar es a “intentar desviarlas, al punto que no necesiten buscar su expresión en la guerra”<sup>91</sup>.

A continuación, Freud añade que hay que tener en cuenta que “el hecho de que [los seres humanos] se dividan en dirigentes y dirigidos es una expresión de su desigualdad innata e irremediable”. Además, estos “subordinados forman la inmensa mayoría, necesitan una autoridad que adopte para ellos las decisiones”<sup>92</sup>. Ahora bien, ¿qué quiere decir Freud con que la desigualdad entre los seres humanos es “innata e irremediable”? ¿Supone esta afirmación la imposibilidad práctica de la democracia como régimen político basado en el principio de igualdad? Esta sería, en nuestra opinión, una interpretación simplista y, por lo tanto, errada. Por el contrario, Freud está haciendo referencia a una verdad incómoda pero que, no obstante, expresa asimismo la raíz de la política. Como señala Javier Roiz, glosando a su vez las ideas de Maimónides, “[e]l hombre nace impotente, en una posición de poder cero, y depende de su familia o de quienes les sustituyan para sobrevivir. Depende de su ciudad también”<sup>93</sup>.

Por lo tanto, la vida del ciudadano es un aprendizaje político para elaborar su capacidad, así como su necesidad natural, de gobierno, es decir, de solucionar su desvalimiento original. “Todos nacemos en una situación de impotencia y jamás perderemos esa necesidad de ser gobernados y gobernar. Mandar y obedecer es una capacidad nuestra que más bien puede llamarse necesidad de vida”<sup>94</sup>. En esa situación de dependencia en la que todos los futuros ciudadanos se han encontrado durante su

---

<sup>90</sup> Sigmund FREUD, “El porqué de la guerra” (1933), en *Obras completas*, tomo 8, p. 3213.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 3213-3214.

<sup>93</sup> Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 88.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 89.

infancia —y cuya amenaza se dejará sentir para siempre en un mundo interno *sin sentido del tiempo ni del espacio*—, es cierto que está en juego la vida o la muerte del infante, así como también es constante el riesgo de que sea abandonado a la intemperie, con la consiguiente posibilidad de caer en la locura, la muerte psíquica. No se deben minusvalorar los peligros asociados a esta desigualdad radical. Pero también es cierta la otra cara del asunto. Las primeras autoridades también han dejado “buenos recuerdos” al ciudadano, en forma de “placeres, satisfacciones, protección y seguridad”<sup>95</sup>. Esa “dominación de una persona sobre otra es una necesidad natural”<sup>96</sup>, por el simple hecho de que sin ella, sin unas autoridades que nos alimenten, que nos acompañen y que nos limiten no podríamos, sencillamente, sobrevivir. Es en este sentido como, pensamos, debería ser interpretada la aseveración de Freud sobre el hecho innato e irremediable de estar gobernados por otros.

Lo que ya no entra en el ámbito de los hechos incontrovertibles, ni de las certezas empíricas, es la forma concreta que debería adquirir ese gobierno. Freud reconoce a Einstein que “con toda probabilidad” su opción de gobierno del mundo externo e interno que evitaría las guerras futuras, así como los conflictos dentro de una misma comunidad, es “una esperanza utópica”<sup>97</sup>. Pero no por ello deja de expresarla en términos claros y rotundos:

[E]s preciso poner mayor empeño en educar una capa superior de hombres dotados de pensamiento independiente, inaccesibles a la intimidación, que breguen por la verdad y a los cuales corresponda la dirección de las masas dependientes...La situación ideal sería, naturalmente, la de una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida instintiva a

---

<sup>95</sup> Ibid., p. 91.

<sup>96</sup> Ibid., p. 92.

<sup>97</sup> FREUD, “El porqué de la guerra”, p. 3214.

la *dictadura de la razón*. Ninguna otra cosa podría llevar a una unidad tan completa y resistente de los hombres, aunque se renunciara a los lazos afectivos entre ellos... Los restantes caminos para evitar indirectamente la guerra son por cierto más accesibles, pero en cambio no prometen un resultado inmediato<sup>98</sup>.

En esta “situación ideal” comprobamos cómo vuelve a aparecer la analogía entre “masas” e instintos, siendo las primeras una especie de proyección a gran escala de los segundos. Las “masas dependientes”, por su propia seguridad, parece sugerir Freud, deberían ser dirigidos por una “capa superior de hombres” que, además, son descritos con tonos heroicos, ya que, para llevar a cabo su importante función de guía de las masas, deben ser “inaccesibles a la intimidación” con el objetivo declarado de que la “verdad” reluzca siempre. Su función, además de las propias de dirigir una comunidad diversa y potencialmente conflictiva, será, por tanto, la de disipar las ilusiones de los ciudadanos, las mismas ideas erróneas que conducen a las guerras y amenazan el orden instituido. Esa elite racional, tan afín a los reyes filósofos del platonismo, deberá velar porque cada uno de los miembros de la “comunidad de hombres” haya “sometido su vida instintiva a la dictadura de la razón”<sup>99</sup>. La meta de tal organización política que, como observamos, busca sincronizar una dictadura externa con otra interna, es la de conseguir la “unidad” social y anímica, aun a costa de los “lazos afectivos”, cuya ambivalencia podría resultar un peligro para la cohesión que se persigue. El carácter eminentemente ejecutivo y voluntarioso de toda esta propuesta “ideal” queda patente con el argumento de que esta solución política sería la más satisfactoria porque “promete un resultado inmediato”. Se trataría por tanto de una utopía de la inmediatez.

---

<sup>98</sup> Ibidem. Énfasis añadido.

<sup>99</sup> Sobre la presencia de veleidades platónicas y elitistas en las teorías freudianas, ver Philip RIEFF, *Freud. La mente de un moralista*, Paidós, Buenos Aires, 1966, p. 243 y BOESCHE, *Theories of Tyranny*, pp. 303-306.

Ese mismo año de 1932, ya en la última década de su vida, y en el último capítulo de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, que trataba sobre una posible *Weltanschauung* (concepción del mundo) del psicoanálisis —Freud considera que su concepción del mundo no es de ningún modo particular, sino coincidente con la de la ciencia en general<sup>100</sup>—, el investigador austríaco también insiste en ese autoritarismo intelectual. El capítulo parte de la consideración de que la religión es el “único enemigo serio”<sup>101</sup> que se opone a la ciencia, puesto que es “un magno poder que dispone de las más intensas emociones humanas”<sup>102</sup>, Freud la entiende como un conjunto de ideas y prácticas que expresan la confianza neurótica en la omnipotencia del pensamiento, instrumento fantástico con el que combatiríamos nuestros miedos ancestrales al dolor y al abandono. De ahí que mediante la relación piadosa entre el creyente y su dios, “el individuo se ha asegurado, con la oración, una influencia directa sobre la voluntad divina y, con ella, una participación en la omnipotencia divina”<sup>103</sup>.

En cualquier caso, Freud pensaba que “sus doctrinas llevan impreso el sello de los tiempos en que surgieron, el sello de la infancia ignorante de la humanidad”<sup>104</sup>. Deberíamos, por esa misma razón, desconfiar de sus consuelos falaces. Desde la atalaya del científico adulto y descreído que otea la “marcha evolutiva de la Humanidad”, la religión no es sino una “una contrapartida de la neurosis que el individuo civilizado atraviesa en su camino desde la infancia a la madurez”<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> Ver FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, pp. 3191-3192.

<sup>101</sup> Ibid., p. 3192.

<sup>102</sup> Ibid., p. 3193.

<sup>103</sup> Ibid., p. 3194.

<sup>104</sup> Ibid., p. 3197.

<sup>105</sup> Ibidem. Un Freud muy seguro de sus tesis sobre la génesis del sentimiento religioso afirma que “[e]l psicoanálisis ha aportado la última contribución a la crítica de la concepción religiosa del Universo, atribuyendo el origen de la religión a la necesidad de protección del niño inerte y débil y derivando sus contenidos de los deseos y necesidades de la época infantil, continuados en la vida adulta”. Ibidem. En *El porvenir de una ilusión*, Freud ya había sentenciado a muerte el fenómeno religioso: “La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo en la relación con el padre. Conforme a esta teoría hemos de suponer que el abandono de la

En el contexto de esta “pugna” contra la religión<sup>106</sup>, es donde Freud plantea su “mejor esperanza” de que “el intelecto —el espíritu científico, la razón— logre algún día la *dictadura* sobre la vida psíquica del hombre”<sup>107</sup>. Una dictadura que, por supuesto, sería benigna, como dice el discurso habitual entre quienes defienden este tipo de regímenes políticos<sup>108</sup>. El intelecto, sostiene Freud, o como más comúnmente se le conoce, “la razón...pertenece a aquellos poderes de los que más justificadamente podemos esperar una influencia aglutinante sobre los hombres, a los que tan difícil se hace mantener unidos y, por tanto, gobernar”<sup>109</sup>. Este interés genuino por encontrar la mejor forma de gobierno a las comunidades humanas vuelve a mostrar el marcado carácter político del proyecto freudiano. La bondad de esta dictadura intelectual se debería a “la esencia misma de la razón”. Pero si en la carta a Einstein el poder de la razón era tan sólido que era posible prescindir de los afectos que ligan a los ciudadanos entre sí, en este trabajo Freud no deja de lado este elemento y los incluye en el cuadro. Así, la dictadura de la razón “garantiza que nunca dejará de otorgar su debido puesto a los impulsos afectivos del hombre y a lo que por ellos es determinado”<sup>110</sup>. Aunque no deberíamos ilusionarnos con este reconocimiento de los afectos, que sólo podrían hacernos bien si se encuentran sometidos a un intelecto que tiene mucho de director de orquesta. Bajo su batuta se conseguiría nada menos que la unión y la armonía cívicas:

---

religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso del crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución”. FREUD, “El porvenir de una ilusión”, p. 2985.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibid., p. 3199. Énfasis añadido.

<sup>108</sup> Como señala Roger Boesche, este autoritarismo benevolente de Freud enmascara una actitud política *paternalista* que considera que la mayoría social es inmadura para tomar las decisiones correctas. Ver BOESCHE, *Theories of Tyranny*, p. 306. En un interesante artículo, el filósofo Luis Alegre defiende las concomitancias entre el gobierno de la razón propuesto por Immanuel Kant y esta “dictadura” racional de Freud, lo que situaría el proyecto intelectual de este último en la tradición ilustrada, incluso a pesar del hecho de que el descubrimiento de instancias psíquicas inconscientes, especialmente el *super-yo*, pondrían en un aprieto la confianza moderna en los poderes de la razón. Ver Luis ALEGRE ZAHONERO, “La libertad civil como condición de posibilidad de la autonomía moral. Sobre la aportación de Freud al planteamiento práctico de Kant”: *Trans/Form/Ação*, vol. 33, n.º1 (2010), pp. 155-182.

<sup>109</sup> FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 3199.

<sup>110</sup> Ibidem

“la coerción común de tal reinado de la razón resultará el más fuerte lazo de unión entre los hombres y procurará otras armonías”<sup>111</sup>.

No deja de resultar inquietante que Freud tenga la esperanza puesta en una “dictadura” durante los mismos años en que partidos políticos europeos estaban alcanzando el poder político con unas *vanguardias* de “hombres superiores”, que habían sido educados en unas ideologías modernas que también reclamaban su racionalidad contra los desórdenes de las democracias<sup>112</sup>. Que Freud haga estas propuestas, aun reconociendo que se trata de esperanzas poco realizables, testimonia el profundo desprestigio del sistema democrático en la Europa de entreguerras, incluso entre sus pensadores más avanzados.

Ese sometimiento de la parte instintiva de nuestra personalidad, que se presentaba como la amenaza siempre presente de los logros culturales, constituía para Freud el objetivo último de la psicoterapia que había creado. Hacía esa meta se debían dirigir los “esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis”: contra los instintos y las pasiones debían lanzar su “ataque” racional.

Su propósito es robustecer el *yo*, hacerlo más independiente del *super-yo*, ampliar su campo de percepción y desarrollar su organización, de manera que pueda apropiarse de nuevas partes del *ello*. Donde era *ello*, ha de ser *yo*<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> En el campo del psicoanálisis también ha recibido críticas esta desgraciada formulación política de Freud, que parece contradecir su tarea intelectual a favor de la libertad de pensamiento y contra el autoritarismo moral y religioso. Ver, por ejemplo, Erich FROMM, *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of his Personality and Influence*, Harper, New York, 1959, pp. 103-104 y Marie MOSCOVICI, *Il est arrivé quelque chose*, Payot, Paris, 1991, p. 225.

<sup>113</sup> FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 3146.



De un hombre que buscaba disipar las ilusiones de la humanidad, que se había atrevido a infligir a la orgullosa civilización occidental esa dolorosa *herida narcisista* que consistía en hacernos saber que “el *yo* no es dueño y señor en su propia casa”<sup>114</sup>, no parece excesivamente realista su intención declarada de conquistar de manera definitiva ese vasto mundo interno donde no rigen los presupuestos de la lógica científica. Además, ese *yo* tan altivo no sería sino una formación secundaria producida por el contacto con el mundo externo, como el mismo Freud había reconocido sólo unas páginas antes de enunciar semejante propósito omnipotente<sup>115</sup>.

La relación del *yo* con el *ello* podría compararse a la de su jinete con su caballo. El caballo suministra la energía para la locomoción; el jinete tiene el privilegio de fijar la meta y dirigir los movimientos del robusto animal. Pero entre el *yo* y el *ello* ocurre frecuentemente el caso, nada ideal, de que el jinete tiene que guiar al caballo allí donde éste quiere ir<sup>116</sup>.

Con la expresión “dictadura de la razón”, Freud estaba, pues, mostrando su deseo de afianzar el control del *yo* sobre la psique del ciudadano, ya que “el *yo* representa en la vida anímica la razón y la reflexión, mientras que el *ello* representa las pasiones indómitas”<sup>117</sup>. Desde este presupuesto, el psicoanalista ilustrado debe embarcarse en la misión militar de reforzar el poder ejecutivo de los ciudadanos sobre

---

<sup>114</sup> Sigmund FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2436.

<sup>115</sup> “El *yo* no es, de todos modos, más que una parte del *ello* adecuadamente transformada por la proximidad del mundo exterior, preñada de peligros. En sentido dinámico es débil; todas sus energías le son prestadas por el *ello*”. FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 3144.

<sup>116</sup> Ibidem. Ver también Sigmund FREUD, “El *yo* y el *ello*” (1923), en *Obras Completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2708, donde usa la misma analogía para explicar las relaciones entre el *yo* y el *ello*. Esta metáfora guarda un innegable parecido con la descripción del alma como un auriga que guía dos caballos, uno obediente y otro difícil de manejar. Ver PLATÓN, “Fedro”, en *Diálogos III*, trad. de Emilio Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1988, 246a-b, p. 345.

<sup>117</sup> FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 3144.

un mundo interno que, como la vida misma, está marcado por lo incontrolable. Una década antes de esta deriva dictatorial, Freud ya había avanzado que “el psicoanálisis es un instrumento que ha de facilitar al *yo* la progresiva conquista del *Ello*”<sup>118</sup>. Pero, acto seguido, reconocía que ese *yo* llamado a conquistar continentes ignotos se comportaba a menudo como “el sumiso servidor que aspira a lograr el amor de su dueño”<sup>119</sup>, que no era otro que ese mismo *ello* tan refractario a la domesticación.

Más aún, a partir de su labor investigadora, se había visto obligado a reconocer que “un individuo es, ahora, para nosotros, un *Ello* psíquico desconocido e inconsciente, en cuya superficie aparece el *yo*”<sup>120</sup>. Pues bien, nos resulta, cuanto menos, difícil de aceptar que ese apéndice superficial pueda en algún momento llegar a conquistar y convertirse en el dictador benigno de un espacio amplísimo del que, además, carece de mapas con los que orientarse y diseñar su campaña triunfal. Por el contrario, lo que hallamos es un abismo que separa la realidad y el deseo, y que sólo podría ser superado por un puente fabricado por las fantasías de omnipotencia del teórico. Freud, sin embargo, parece consciente de la enormidad de la tarea que ha encomendado a su ciencia. Con la intención de situar al *yo* en el lugar del *ello* estaríamos hablando de un movimiento análogo al dominio humano sobre la naturaleza, de ganarle terrenos al mar, como habían hecho en Holanda, “es una labor de cultivo como la desecación del Zuyderzee”<sup>121</sup>. Toda esta maniobra mental nos deja aún más perplejos si atendemos a la descripción que el mismo autor acababa de plantear al lector sobre las penosas dificultades que el ejecutivo del ciudadano debe afrontar en la vida ordinaria:

---

<sup>118</sup> FREUD, “El yo y el ello”, p. 2726.

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Ibid., p. 2707.

<sup>121</sup> FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 3146.

[C]onducido por el *ello*, restringido por el *super-yo* y rechazado por la realidad, el *yo* lucha por llevar a cabo su misión...la de establecer una armonía entre las fuerzas y los influjos que actúan en él y sobre él; y comprendemos por qué, a veces, no podemos menos de exclamar: «¿Qué difícil es la vida!» . Cuando el *yo* tiene que reconocer su debilidad, se anega en angustia, angustia real ante el mundo exterior, angustia moral ante el *super-yo* y angustia neurótica ante la fuerza de las pasiones en el *ello*<sup>122</sup>.

Freud tardará mucho tiempo, casi toda su vida, en reconocer que ese gobierno autoritario de la razón no sólo era una tarea imposible sino también peligrosa<sup>123</sup>. Esas ideas no serán su última palabra sobre las posibles soluciones a los desgobiernos de la vida del ciudadano. Creemos, sin embargo, con Hannah Arendt, que lo más estimulante, propio y enriquecedor de los grandes pensadores son precisamente sus contradicciones:

Estas contradicciones tan fundamentales y flagrantes pocas veces se presentan en escritores de segunda línea, en quienes pueden descontarse. En los grandes autores nos llevan hasta el centro mismo de sus obras y son la clave más importante para llegar a la verdadera comprensión de sus problemas y sus nuevos criterios<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 3145.

<sup>123</sup> Ver Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003, p. 319.

<sup>124</sup> Hannah ARENDT, “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política* (1968), trad. de Ana Poljak, Península, Barcelona, 1996, p. 31.

### ***Una teoría de los límites***

En las páginas precedentes hemos abordado una “solución ideal” a los desgobiernos de la vida de los ciudadanos que, desde la teoría política democrática, no podemos aceptar al estar basada en el recurso autoritario a la “dictadura”. Una dictadura que se nos plantea como inclusiva en algunas de sus versiones, pero que, como procedimiento básicamente ejecutivo, no respeta el buen juicio. Desde la tradición de la retórica mediterránea, representada por autores como el griego Isócrates (436 - 338 a.e.c) o el hispanorromano Marco Fabio Quintiliano (c. 35-95 e.c.), se nos ha enseñado a prevenir esta deriva autoritaria que, mediante razonamientos dialécticos, menosprecia la fragilidad y el carácter contingente de los asuntos humanos y que, de hecho, pretenden segregar lo considerado como útil, racional o verdadero de lo que, según sus criterios, no lo sería<sup>125</sup>. Los sueños, las fantasías, los afectos, los sentimientos, así como el sosiego letárgico, serán purgados como estorbos infantiles en la marcha triunfal de la ciencia y la política vigilantes. Esta segregación —a la que también podríamos denominar como *mutilación* de la experiencia humana— será llevada al paroxismo por los mecanismos paranoicos de un calvinismo que ha actuado como fermento intelectual de muchas ideas políticas modernas<sup>126</sup>. Según esta visión de las cosas, compartida por tantos pensadores influyentes, no se puede tener confianza en la vida y, como consecuencia, habrá que adoptar métodos brutales y expeditivos, especialmente si la vida cotidiana es descrita en estos términos tan amenazadores:

---

<sup>125</sup> Ver ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, pp. 154-180. Sobre los elementos democráticos en las enseñanzas de Quintiliano, ver también ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, pp. 37-40.

<sup>126</sup> Véase Laura ADRIÁN LARA, *Dialéctica y calvinismo. Una reflexión desde la teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, *passim*.

A cualquier parte que nos volvamos, todo cuanto nos rodea, no solamente es sospechoso, sino que casi abiertamente nos está amenazando y no parece sino que está intentando darnos muerte...Si vamos por la calle, cuantas son las tejas de los tejados, otros tantos son los peligros que nos amenazan. Si tenemos en la mano una espada o la tiene otro que está a nuestro lado, basta cualquier descuido para herirnos. Todas las fieras que vemos, están armadas contra nosotros. Y si nos encerramos en un jardín bien cercado donde no hay más que hermosura y placer, es posible que allí haya escondida una serpiente...Y omito los venenos, las asechanzas, los latrocinios y las violencias, de las cuales algunas, aun estando en casa, andan tras nosotros, y otras nos siguen a dondequiera que vamos. *Entre tales angustias, ¿no ha de sentirse el hombre miserable?; pues aun en vida, apenas vive, porque anda como si llevase de continuo un cuchillo en la garganta*<sup>127</sup>.

Parece claro que, en este ambiente tan hostil y violento, lo más eficaz, el instrumento intelectual necesario para conducirse por la vida y el conocimiento será “el puño cerrado” de la dialéctica, descartando, a su vez, la pacífica “mano abierta” de la retórica democrática, inoperativa en estas circunstancias<sup>128</sup>. Si queremos ser justos, sin embargo, hay que señalar que Freud —a pesar de ese exceso de entusiasmo racionalista que ya hemos comentado— desconfiaba íntimamente de que la mejor manera de

---

<sup>127</sup> Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), dos volúmenes, Visor Libros, Madrid, 2003, vol. I, p. 145 (I, XVII, 10). Citado en ADRIÁN, *Dialéctica y calvinismo. Una reflexión desde la teoría política*, p. 52. Énfasis añadido.

<sup>128</sup> “Hay dos géneros de discurso, el uno continuado, que se llama retórico, el segundo cortado, llamado dialéctico, que Zenón a su vez puso en tan estrecha conexión, que comparó a este último con el puño cerrado, al primero con la mano abierta, también el arte disputadora —la Dialéctica— será una virtud: en nada habrá dudas sobre la primera, que tiene más belleza y mejor claridad”. Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, edición bilingüe, trad. de Alfonso Ortega Carmona, doce libros repartidos en cinco tomos, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997-2001, II.20.6. Citado en ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, p. 174.

alcanzar alguna sabiduría sólida fuese el método dialéctico. Así lo expresa en sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, pronunciadas mientras se disputaba una guerra que enfrentaba a media Europa contra la otra mitad:

No creo en la verdad de aquella máxima que pretende que de la discusión nace la luz, máxima que me parece ser un producto de la sofística griega y pecar, como ella, por la atribución de un exagerado valor a la dialéctica<sup>129</sup>.

La dictadura de la razón parece no casar bien con este entendimiento retórico del saber. El hecho revolucionario de tumbar al paciente en el diván, sin mirar directamente al analista, ya supone desactivar un “modelo belicoso” y vigilante del conocimiento en el que Freud no creía<sup>130</sup>. Aunque se haya identificado al psicoanálisis con la “cura del habla”, los discursos serían menos curativos que el silencio, realidad matriz sin la que las palabras, como la música, no tendrían razón de ser. El mismo autor que, quizás desesperado ante la barbarie que se extendía a su alrededor, hacía un llamamiento a una dictadura ilustrada encargada de poner orden en la confusión, reconocía al final de uno de sus trabajos más positivistas que “nuestro dios Logos no es, quizá, muy omnipotente y no puede cumplir sino una pequeña parte de lo que sus predecesores prometieron”<sup>131</sup>.

Aparentemente existe una contradicción flagrante entre esta última cita y aquellas otras en la que Freud apostaba por una monarquía científica del intelecto humano que lograría doblegar nuestros impulsos autodestructivos. Pensamos, sin embargo, que no debemos ser piadosos con nuestro autor y, por el contrario, podríamos

---

<sup>129</sup> Sigmund FREUD, “Lecciones introductorias al psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2274. Debo esta cita a mi compañero de grupo de investigación Jorge Loza Balparda.

<sup>130</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, pp. 316-317.

<sup>131</sup> FREUD, “El porvenir de una ilusión”, p. 2991.

aplicar a sus ideas lo que él mismo afirmaba sobre las nuevas teorías etnográficas que pretendían refutar sus tesis sobre el totemismo primitivo: “Una contradicción no siempre significa una refutación; una nueva teoría no denota necesariamente un progreso”<sup>132</sup>. Por lo tanto, esa ansiada dictadura de la razón, esa idolatría del Logos, tampoco tiene por qué significar un progreso, sino más bien un retroceso, en la elaboración teórico política de Freud. Más bien nos parece el atajo mágico de un pensador que, a pesar de su rebeldía con lo establecido, seguía atrapado de forma no consciente en el fetichismo moderno de la solución final.

Él mismo era capaz de explicar de forma muy precisa en qué consiste ese delirio filosófico-político que aspira a encontrar la respuesta única y correcta que, a la manera del mito de Edipo, acabaría con los males con los que la misteriosa Esfinge azotaba a su ciudad. Freud se dio cuenta tardíamente de la “significativa discrepancia entre nuestro órgano pensante y la organización del mundo que ha de ser aprehendido por medio de nuestro pensamiento”<sup>133</sup>.

Nuestra imperiosa necesidad de hallar nexos causales se conforma con que cada proceso tenga *una* causa demostrable; pero en la realidad exterior difícilmente sucede tal cosa, pues cada fenómeno parece estar más bien sobredeterminado, presentándose como efecto de múltiples causas convergentes. Intimidado ante la insuperable complejidad del suceder, nuestro conocimiento opta por un nexo determinado, en contra de otro;

---

<sup>132</sup> Sigmund FREUD, “Moisés y la religión monoteísta” (1938), en *Obras completas*, tomo 9, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 3320. Leo Strauss, al analizar esta obra de Freud, resalta esta cita, lo que, tratándose de un lector tan fino como Strauss, podría significar algo más que una simple indicación. Ver Leo STRAUSS, “Freud on Moses and Monotheism”, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. de Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 1997, p. 300.

<sup>133</sup> FREUD, “Moisés y la religión monoteísta”, p. 3305.

establece contradicciones inexistentes, sólo debidas a la arbitraria destrucción de relaciones más amplias<sup>134</sup>.

Buscando ese nexo determinado, esa explicación definitiva de las neurosis, se habían extraviado en su propio laberinto algunos discípulos de Freud como Adler o Rank. Al menos, esa era la opinión del maestro. En *Inhibición, síntoma y angustia*, un trabajo del que ya hemos tratado algunos aspectos, un Freud apesadumbrado renuncia explícitamente a encontrar la solución final de las neurosis, es decir, de los desgobiernos de la vida del ciudadano<sup>135</sup>.

Las represiones del ejecutivo, el yo freudiano, sólo servirían para que los elementos reprimidos se hagan aún más libres, soberanos y poderosos “en el dominio de lo inconsciente”<sup>136</sup>, escapando de esta forma a un control militarizado que no puede acceder a ese ámbito esencial del mundo interno donde no llegan nuestras funciones cognitivas. Como consecuencia de su intensa labor de investigación en los desgobiernos internos, el teórico reconoce las dificultades que ha encontrado en su empresa. Entre los “factores” que inciden en la causación de las neurosis, Freud resalta tres, sin que ninguno de ellos sea el definitivo. Esto quiere decir que, aunque aislemos a alguno de ellos, a la manera en que los médicos aíslan los virus o las bacterias, el desgobierno podría reaparecer de una u otra forma<sup>137</sup>. No es posible lograr la inmunidad ante “las dificultades reales de la vida”<sup>138</sup>. Estos tres factores que, según Freud, “han creado las condiciones” para la fragilidad del gobierno de la vida del individuo son “uno biológico,

---

<sup>134</sup> Ibidem. Énfasis en el original. En una nota al pie sobre este argumento, Freud añade que “nuestro pensamiento ha conservado la libertad de inventar dependencias y relaciones que no tienen equivalente alguno en la realidad. Evidentemente, valora muy alto este don, ya que hace de él tan frecuente uso, tanto dentro de la ciencia como fuera de ella”. Ibidem (nota 1496).

<sup>135</sup> Sigmund FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia” (1926), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2871.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> Ibidem.

<sup>138</sup> Ibid., p. 2872.



otro filogénico y otro puramente psicológico”<sup>139</sup>. De acuerdo con la explicación que Freud da de cada uno de ellos, además de factores que condicionan los desgobiernos, también pueden considerarse *límites* insoslayables ante los que la soberbia científica debe replegarse. Pero, ¿en qué consisten estos límites al gobierno del *yo* sobre el resto del *self*? Dejemos hablar a Freud:

El factor biológico es la larga invalidez y dependencia de la criatura humana. La existencia intrauterina del hombre es más breve que la de los animales, siendo así echado al mundo menos acabado que éstos. Con ello queda intensificada la influencia del mundo exterior real e impulsada muy tempranamente la diferenciación del *yo* y del *ello*. Además, aparece elevada la significación de los peligros del mundo exterior y enormemente incrementado al valor del objeto que puede servir por sí solo de protección contra tales peligros y sustituir la perdida vida intrauterina. Este factor biológico establece, pues, las primeras situaciones peligrosas y crea la necesidad de ser amado, que ya no abandonará jamás al hombre<sup>140</sup>.

Freud está apuntando en estas líneas a la necesidad de sobrevivir del infante en un entorno natural, social o político para el que aún no está preparado. Sólo es posible escapar a “los peligros del mundo exterior” mediante las autoridades protectoras, con las no queda más remedio que establecer una relación de dependencia a cambio de protección. Aquí podríamos hallar también la génesis de la política en sentido amplio. El miedo a la pérdida del amor, con el consiguiente desamparo ante las adversidades, se convierte en el terror más profundo y enloquecedor que podría sufrir el ser humano. De modo que, para evitar a toda costa esa pérdida, el crecimiento biológico del ciudadano

---

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Ibidem.

va acompañado de la paralela instauración en su mundo interno de una autoridad que recoge, en forma de “conciencia moral”, las normas, tradiciones o preceptos que mantienen unida la comunidad a la que pertenece el nuevo ciudadano<sup>141</sup>.

La desobediencia a estos preceptos —y aunque los deseos rebeldes no se transformen en actos reales—, traería consigo el “sentimiento de culpabilidad”, ya que ninguna idea puede ocultarse a la censura de esta autoridad interna y fiscalizadora<sup>142</sup>. La necesidad vital de estas autoridades provoca que, además de interiorizarlas, también podamos proyectarlas en creencias que intensifican su poderío idealizado. Las desventuras personales ofrecerían un terreno abonado para que crezcan vigorosas estas ideas mágicas sobre deidades castigadoras que no cesan, ni de día ni de noche, de vigilar nuestros pensamientos ni nuestros actos: “el destino es considerado como un sustituto de la instancia parental; si nos golpea la desgracia, significa que ya no somos amados por esta autoridad máxima”<sup>143</sup>.

El segundo límite al que alude Freud es el denominado “filogénico” y consiste en “un hecho singularísimo del desarrollo de la libido” que el psicoanálisis habría sido la primera ciencia en resaltar<sup>144</sup>. A diferencia de los animales más próximos a la especie humana, ésta no desarrolla su sexualidad de forma continua hasta la madurez. Sufre, por el contrario, un parón desde los cinco años hasta la pubertad. La sexualidad, como ya sabemos, era para Freud “la etiología más directa de las neurosis”<sup>145</sup> por ser el origen de fantasías, anhelos o emociones a los que el *yo* —que ha ido interiorizando durante su crecimiento una autoridad severa y punitiva— responde con represiones, con la

---

<sup>141</sup> Ver, por ejemplo, FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, pp. 3134-3135; “Compendio de psicoanálisis”, pp. 3417-3418.

<sup>142</sup> FREUD, “El malestar en la cultura”, p. 3056.

<sup>143</sup> Ibid., p. 3055. En la reproducción de este mecanismo mental, la virtud cívica, paradójicamente, incrementa el castigo interno del ciudadano: “la conciencia moral...se comporta tanto más severa y desconfiadamente cuanto más virtuoso es el hombre, de modo que, en última instancia, quienes han llegado más lejos en el camino de la santidad son precisamente los que se acusan de la peor pecaminosidad”. Ibidem.

<sup>144</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2872.

<sup>145</sup> Ibid., p. 2873.

institución de una dictadura *in foro interno* que buscaría repeler los peligros que amenazan la preeminencia del ejecutivo.

La ausencia en el mundo interno de una demarcación rígida y estable entre mundo externo y mundo interno provoca que el peligro interno sea capaz de provocar una angustia de la misma intensidad que su correlato exterior. Esto nos lleva al tercer factor, el “psicológico” que Freud atribuye a “una imperfección del aparato anímico, relacionado precisamente con su diferencia en un *yo* y un *ello*”<sup>146</sup>. Más que a una imperfección, creemos que Freud alude a una *escisión* inevitable en el *self* del ciudadano. Esta ruptura del *self* sería el producto de su relación temprana con el mundo externo, ante el que se sitúa en una posición frágil y dependiente, compensada con irreales fantasías de omnipotencia con las que pretende alejar los peligros reales<sup>147</sup>. La dificultad que una y otra vez deberá afrontar el ciudadano para gobernarse a sí mismo residirá en la impotencia de un *yo* “que no puede protegerse contra peligros instintivos interiores de un modo tan eficaz como contra una parte de la realidad que no forma parte de él”<sup>148</sup>.

Sin embargo, la idea curativa del *límite*, antídoto contra la proliferación de fantasías de omnipotencia, ligadas íntimamente a su vez a la reflexión y la creación intelectual<sup>149</sup>, ya aparece en los primeros tiempos de la labor psicoanalítica de Freud.

---

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> A este respecto, la pensadora estadounidense Judith Butler señala que “el amor del niño es anterior al juicio y la decisión...para poder persistir psíquica y socialmente, debe haber dependencia y formación de vínculos: no existe la posibilidad de no amar cuando el amor está estrechamente ligado a las necesidades básicas de la vida. El niño no sabe a qué se vincula; sin embargo, tanto el bebé como el niño deben vincularse a algo para poder persistir en sí mismos y como sí mismos...el ‘yo’ sólo puede emerger negando su formación en la dependencia, las condiciones de su propia posibilidad. Sin embargo, se ve amenazado con el desequilibrio por esa negación, por la búsqueda inconsciente de la propia disolución mediante repeticiones neuróticas que reescenifican las situaciones primarias que no sólo se niega a ver, sino que, si desea seguir siendo él mismo, tampoco puede ver. Por supuesto, el hecho de estar fundado sobre algo que se niega a saber significa que está separado de sí mismo y que nunca podrá devenir o permanecer del todo como él mismo”. Judith BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. de Jacqueline Cruz, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 18-19, 21.

<sup>148</sup> FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 2873.

<sup>149</sup> Desde el primer caso en que Freud utiliza la expresión “omnipotencia del pensamiento” establece asimismo un nexo entre neurosis obsesiva, omnipotencia y la pasión por el conocimiento, que se debería a

Así, en *La interpretación de los sueños*, su obra favorita —una especie de hijo mimado que revisaría y corregiría durante el resto de su vida<sup>150</sup>—, el autor advierte al lector que “la pregunta de si todo sueño puede obtener una interpretación debe ser contestada en sentido negativo”<sup>151</sup>. De hecho, por la razón que aduce Freud, pareciera que existe una conspiración interna para obstaculizar la labor del investigador de los dominios oníricos: “No debemos olvidar que aquellos poderes psíquicos de los que depende la deformación de los sueños actúan siempre en contra de la labor interpretadora”.

Como ya hemos hecho observar en este trabajo en otras ocasiones, Freud hace uso en muchas ocasiones de un lenguaje beligerante. Ya sabemos que se consideraba un *conquistador* de espacios indómitos. Nos lo imaginamos con un machete desbrozando los ramajes agrestes que le impedían seguir su marcha hasta el corazón de la selva de lo inconsciente. Cuando no puede alcanzar su objetivo con una determinada estrategia de investigación, no dudará en emprender su tarea “partiendo de otros distintos puntos de ataque”<sup>152</sup>. Su interés por desentrañar el verdadero aspecto del sueño es tal que no dudará en recurrir a la traición e introducir su espada intelectual en las zonas en las que el sueño pueda aparecer desprotegido, ya que, como escribe Freud, “me dan a conocer los puntos débiles del disfraz del sueño, me sirven como a Hagen la señal bordada en el vestido de Sigfrido”<sup>153</sup>. En esta ocasión, nuestro investigador se identifica con un antihéroe, Hagen, el traidor que acaba asesinando a Sigfrido —la gran figura heroica de

---

una sobrestimación o erotización de los nuestros actos psíquicos. Ver FREUD, “Análisis de un caso de neurosis obsesiva («Caso el Hombre de las Ratas»)", pp. 1484-1485 y “Tótem y tabú", pp. 1801-1802

<sup>150</sup> Desde 1900, fecha de la primera edición, hasta 1930 aparecieron ocho ediciones, en las que el autor añadía nuevo material con los resultados de sus investigaciones sobre el tema. Podríamos decir, por tanto, que se trata de la obra de toda una vida.

<sup>151</sup> FREUD, “La interpretación de los sueños", p. 665.

<sup>152</sup> Ibid., p. 657.

<sup>153</sup> Para esta cita concreta hemos utilizado excepcionalmente la traducción española de Freud hecha por el argentino José Luis Etcheverry. La referencia a Hagen y Sigfrido no aparece en la versión de Luis López-Ballesteros que hemos citado a lo largo de este trabajo. Ver Sigmund FREUD, “La interpretación de los sueños (segunda parte)" (1900), en *Obras completas*, vol. V, trad. de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, p. 510.

la mitología germánica—, apuñalándolo en el único punto de su cuerpo en que podía ser herido<sup>154</sup>.

En estas líneas aparece el Freud aguerrido e iconoclasta, capaz de golpear a traición sobre lo establecido, que no tiene miedo de derribar las instituciones más asentadas para hacernos saber en qué se basan. En esa misma obra, anteriormente ya se había identificado con Aníbal, el guerrero semita que tuvo el coraje de marchar contra Roma, el gran imperio de su tiempo. Podríamos interpretar ahora que, al elegir a Hagen como su *alter ego* en su ataque contra las resistencias del sueño, Freud nos está queriendo decir que no teme ofender a la poderosa y racionalista ciencia germana y enseñar las grietas donde se asienta un edificio que, a pesar de su aparente grandiosidad, también tiene puntos débiles. Uno de ellos sería su desprecio a la letargia como elemento esencial del conocimiento sobre la humanidad. Freud proviene de una tradición, la judía, que ha tratado con veneración a los sueños como una forma privilegiada de comunicación divina. Hijo de Jacob, él ha venido a recoger el testigo de su antepasado bíblico, ese José que alcanzó el poder de Egipto interpretando los sueños del Faraón. Él mismo lo reconoce en una reveladora nota al pie de *La interpretación de los sueños*: “detrás de las personas con este nombre [José] puedo ocultar fácilmente mi propio yo, pues también se llamaba así el *onirocrítico* que la Biblia nos da a conocer”<sup>155</sup>. El papel de los sueños en la sabiduría profética de Jerusalén no puede ser minusvalorado. Con la excepción de Moisés —única persona a la que le está permitida contemplar la imagen de Yahveh—, según el texto bíblico, los demás profetas habrían recibido los mensajes divinos a través de sus facultades letárgicas: “Dijo Yahveh:

---

<sup>154</sup> Para llevar a cabo su traición, Hagen convenció mediante engaños a Crimilda (la amante de Sigfrido y única persona que conocía su punto débil) para que bordara una cruz en la capa del héroe sobre ese punto vulnerable. Así pudo Hagen conocer el lugar donde podía asesinar a Sigfrido. Ver *Cantar de los Nibelungos*, edición de Emilio Lorenzo Criado, Cátedra, Madrid, 2005, Cantos XV y XVI.

<sup>155</sup> FREUD “La interpretación de los sueños”, p. 642, nota 369. Énfasis en el original.

‘Escuchad mis palabras: Si hay entre vosotros un profeta, en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños’<sup>156</sup>.

Por esa razón, además del *conquistador* intrépido y aguerrido, del Sigmund que, aunque respetuoso con la letargia de su tradición, se enfrenta a los problemas de la psique con la lógica del guerrero y el cuchillo entre las manos, sabemos ya que existe otros Freud, ese pequeño Schlomo que, a veces, consigue hacerse oír desde la infancia sepultada por la ambición del científico adulto: quizás su oculto y, a la vez, verdadero *self*<sup>157</sup>. Como Salomón, el hijo de David, el rey sabio a quien los compiladores de la Biblia atribuyeron el *Eclesiastés* o *Qóhelet*, Freud también se da cuenta de la vanidad de un conocimiento vigilante que pretende explicar todo cuanto ocurre bajo el sol<sup>158</sup>. Así, comprende que el poderío de la razón y las armas de la lógica se nos muestran inútiles ante esa parte de nuestra identidad que hay que respetar como inexpugnable. Ante esa noche del alma que no podemos conquistar y que nos regala, sin embargo, un mundo de experiencias valiosas que no están controladas por nuestro poderes ejecutivos<sup>159</sup>. El reconocimiento de ese límite, paradójicamente, ampliaría nuestra sabiduría sobre la vida. De este modo, pocas páginas después de la referencia a los puntos débiles de Sigfrido, ya en el capítulo final de la obra, Freud escribirá esto:

---

<sup>156</sup> Números 12: 6. Ver al respecto Jill SALBERG, “Dreams and Authoritative Knowledge: Bridging Judaism and Psychoanalysis”, en Lewis ARON, Libby HENIK, *Answering a Question with a Question. Contemporary Psychoanalysis and Jewish Thought*, Academic Studies Press, Brighton (MA), 2009, pp. 80-102. Para la importancia del sueño y de la facultad imaginativa en Maimónides como precursor sefardita del pensamiento de Freud, ver ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 36-38.

<sup>157</sup> Para la diferencia entre “verdadero” y “falso” self, ver Donald W. WINNICOTT, “Ego Distortions in Terms of True and False Self” (1960), en *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, Karnac Books, London, 2007, pp. 140-152.

<sup>158</sup> “Cuanto más apliqué mi corazón a estudiar la sabiduría y a contemplar el ajetreo que se da sobre la tierra —pues ni de día ni de noche concilian los ojos el sueño— fui viendo que el ser humano no puede descubrir todas las obras de Dios, las obras que se realizan bajo el sol. Por más que se afane el hombre en buscar, nada descubre, y el mismo sabio, aunque diga saberlo, no es capaz de descubrirlo”. *Eclesiastés* 8: 16-17.

<sup>159</sup> “[L]a resistencia pierde durante la noche una parte de su poder...y que esta disminución de la resistencia sea lo que hace posible la formación del sueño...la condición principal de la formación de los sueños es el estado de reposo del alma...*el estado de reposo hace posible la formación de los sueños, disminuyendo la censura endopsíquica*”. FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 666. Énfasis en el original.

En los sueños mejor interpretados solemos vernos obligados a dejar en tinieblas determinado punto, pues advertimos que constituye un foco de convergencia de las ideas latentes, *un nudo imposible de desatar*, pero que por lo demás no ha aportado otros elementos al contenido manifiesto. Esto es entonces lo que podemos considerar como *el ombligo del sueño*, o sea el punto por el que se halla ligado a lo desconocido. Las ideas latentes descubiertas en el análisis no llegan nunca a un límite y *tenemos que dejarlas perderse por todos lados en el tejido reticular de nuestro mundo intelectual*. De una parte más densa de este tejido se eleva luego el deseo del sueño<sup>160</sup>.

Las consecuencias de este fragmento son, en nuestra opinión, un obstáculo insalvable en la marcha triunfal de la ciencia vigilante. Supone, además del reconocimiento benéfico de los poderes de la letargia, la expresión del límite que separa la honesta búsqueda científica de la locura. Aquí creemos percibir la voz del pequeño Schlomo que se ríe de las pretensiones dictatoriales del adulto Sigmund. El verdadero *self* de Freud nos advierte que ese emperador, que deseaba someter el mundo interno a la monarquía de una Razón hipostasiada, está desnudo. La interpretación racional no es capaz, ni en las mejores condiciones, de desentrañar el misterio de ese mundo interno que existe, a pesar de que no entendamos su lenguaje y aunque ni siquiera seamos capaces de escucharlo. Ese mundo que hay que dejar “en tinieblas” nos constituye, forma la parte esencial del *self* del ciudadano, aunque se trate de “un nudo imposible de desatar”.

---

<sup>160</sup> Ibidem. Énfasis añadido.

Freud tuvo la valentía intelectual de reconocer su existencia para, al mismo tiempo, admitir que “se halla ligado a lo desconocido”. Toda la soberbia musculatura racional del psiquiatra debe aceptar su impotencia para frenar una maraña de ideas que “tenemos que”, es decir, nos vemos obligados a “dejarlas perderse por todos lados en el tejido reticular de nuestro mundo intelectual”. Nuestro autor llama a ese objeto tan desconocido como trascendental “el ombligo del sueño” (*der Nabel des Traums*)<sup>161</sup>. No creemos que ese nombre sea una mera casualidad. En una obra tan cuidada como *La interpretación de los sueños*, y un punto tan delicado como al que nos referimos, el nombre elegido para designar a este nudo inextricable tenía que tener una razón de peso, aunque Freud no quisiera, o no pudiese, desvelarla a sus lectores.

Ese ombligo onírico evoca esa cicatriz corporal que marca a todo ciudadano, una cicatriz que testimonia nuestra más ancestral limitación, pues se trata de la prueba indeleble de que todos hemos dependido radicalmente de otra persona. El ombligo del sueño conecta así con ese “factor biológico” que condiciona que nuestros desgobiernos no admitan ninguna solución final. Las “ideas latentes” de las que habla Freud se mueven en la infinitud porque provienen de un *self* desvalido que compensa su vulnerabilidad mediante fantasías de omnipotencia que, aunque irrealizables, no puede dejar de reproducir como señal de supervivencia. La “vía regia”<sup>162</sup> al conocimiento del mundo interno que comenzaba con el apuñalamiento victorioso de Sigfrido y prosigue con el desciframiento del enigma edípico acaba ante las puertas impenetrables del ombligo del sueño. Esa cicatriz del psiquismo humano señala imperturbable una cuarta *herida narcisista*, que afectaría de lleno al propio psicoanálisis, que ya sólo podrá

---

<sup>161</sup> No es la primera vez que aparece esta idea en *La interpretación de los sueños*. Mucho antes, en el capítulo II, mientras analiza su famoso sueño de la inyección de Irma, escribirá en una nota al pie: “Todo sueño presenta por lo menos un fragmento inescrutable, como un cordón umbilical por el que se hallase unido a lo incognoscible”. Ibid., p. 415, nota 218. Sobre este punto, ver la interesante reflexión de Diane JONTE-PACE, *Speaking the Unspeakable. Religion, Misogyny, and the Uncanny Mother in Freud's Cultural Texts*, University of California Press, Berkeley, 2001, pp. 29-33.

<sup>162</sup> Ibid., p. 713.



continuar su objetivo omnipotente de restaurar el trono del *yo* del ciudadano ignorando que esa idolatría tiene los pies de barro.

### ***La roca viva***

En el diario clínico que escribió durante los últimos años de su vida, Sándor Ferenczi, el discípulo de Freud de quien más hemos hablado en estas páginas, le reprochaba a su maestro que no creyera verdaderamente en la terapia psicoanalítica. Era como si un padre no creyera en el futuro de su propia criatura. Ferenczi se situaba a sí mismo en el terreno opuesto, y defendía con arrojo y valentía esa novedosa forma de tratar los desgobiernos humanos. El psicoanalista húngaro pensaba que Freud “originariamente creyó de veras en el análisis”<sup>163</sup> y se entregó con coraje a él, pero diversas frustraciones con pacientes que contradecían su práctica y su teoría —*heridas narcisistas* del fundador podríamos llamarlas—, hicieron que dejara de amar su trabajo como terapeuta. En vez de amar lo que hace, “ama a su superyó, ordenado, cultivado”<sup>164</sup>. El maestro se sentía fascinado por una dictadura ilustrada *in foro interno*.

A propósito de la interpretación anónima que Freud hizo de la estatua de *Moisés* de Michelangelo, su biógrafo, Peter Gay, piensa que esa lectura basada en el control de los sentimientos era, al mismo tiempo, “una interpretación de sí mismo”<sup>165</sup>: “Una y otra vez resulta claro que su vida era una lucha en pos de la autodisciplina, por el control de los impulsos especulativos de su cólera, contra el odio que sentía hacia sus enemigos y (lo que resultaba aun más difícil de controlar) hacia sus propios partidarios que

---

<sup>163</sup> Sándor FERENCZI, *Sin simpatía no hay curación. El diario clínico de 1932*, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 144.

<sup>164</sup> Ibidem.

<sup>165</sup> GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, p. 359.

consideraba limitados o desleales”<sup>166</sup>. Freud sabía de sí mismo que podía querer mucho y también odiar mucho, y como reconoció él mismo en *La interpretación de los sueños*, a menudo era la misma persona la fuente de su amor y odio: “Un íntimo amigo y un odiado enemigo han sido siempre necesidades imprescindibles de mi vida sentimental, y siempre ha sabido procurármelos de nuevo. No pocas veces quedó reconstituido tan completamente este ideal infantil, que amigo y enemigo coincidieron en la misma persona”<sup>167</sup>. Esta característica sentimental —¿desgobierno personal?, quizás— explicaría que, durante su vida, se sucediesen las pérdidas afectivas de muchas de las personas que más amó y con las que tuvo más cercanía, desde su maestro Josef Breuer hasta algunos de sus discípulos predilectos como Jung, Rank o el propio Ferenczi.

Este último, en sus escritos privados, describe el modo de proceder de Freud con sus analizandos como “nihilismo terapéutico” o “metodología sádico-pedagógica”<sup>168</sup>. También le reprocha “la insinceridad en el manejo de la técnica respecto de su propia persona”<sup>169</sup>. Como hombre de confianza del maestro durante décadas, Ferenczi anota en su diario que Freud le manifestó confidencialmente en cierta ocasión que “los neuróticos son una canalla que es sólo buena para mantenernos financieramente y aprender de sus casos, el psicoanálisis como terapia carece de valor”<sup>170</sup>. Esta declaración acabó por desilusionar al discípulo respecto de su maestro: “Este fue el punto donde me negué a acompañarlo”<sup>171</sup>.

Durante los últimos años de su vida, sin llegar a ninguna ruptura oficial como en otros casos, Ferenczi se fue alejando de Freud, al tiempo que desarrollaba innovaciones técnicas, como el “análisis mutuo” entre analista y analizando, que desagradaban al

---

<sup>166</sup> Ibid., pp. 359-360.

<sup>167</sup> FREUD, “La interpretación de los sueños”, p. 641.

<sup>168</sup> FERENCZI, *Sin simpatía no hay curación. El diario clínico de 1932*, pp. 144-145.

<sup>169</sup> Ibid., p. 251.

<sup>170</sup> Ibidem. Ferenczi ya había apuntado esa confidencia anteriormente en el mismo diario. Ver Ibid., p. 144.

<sup>171</sup> Ibidem.

maestro. Era también la forma de mostrar su rebelión contra alguien a quien siempre había considerado un padre. Sin embargo, como apunta Gay, “aunque lo intentó, nunca dejó de ser el hijo de Freud, sufriente, díscolo, imaginativo”<sup>172</sup>. Su temprana muerte en 1933 dejó a Freud afligido, tanto más debido a que la distancia entre los dos se había agrandado en los últimos tiempos de su enfermedad.

La verdadera respuesta de Freud a ese “hambre de amor”<sup>173</sup> que Ferenczi demandaba de su maestro no llegó hasta 1937, fecha en la que el fundador del psicoanálisis vuelve a escribir sobre la técnica terapéutica en su artículo *Análisis terminable e interminable*. Si las desavenencias entre ambos tomaron forma explícita en los desafíos técnicos de Ferenczi —que la mayoría de los psicoanalistas, encabezados por el líder, consideraron heterodoxos—, debía ser también un escrito técnico el que retomara una relación ya imposible por la desaparición de uno de los protagonistas, el más joven de ambos.

Empecemos por el final. Quizás sea en la última parte de *Análisis terminable e interminable* donde el sonido de las grietas de la relación entre Freud y Ferenczi puedan ser escuchadas con mayor claridad. El maestro conocía la importancia que su discípulo daba a “la repudiación de la feminidad”<sup>174</sup> como obstáculo para la terminación del análisis. Con esta denominación Freud creía captar mejor a lo que se refería su discípulo disidente Adler con la expresión “protesta masculina”. La “repudiación de la feminidad” ya había sido estudiada por el psicoanálisis dentro de la dinámica del “complejo de castración”<sup>175</sup>. Pero ahora se le da aún más importancia porque en ella detecta Freud el punto donde la práctica del psicoanálisis encuentra una dificultad insalvable, que no

---

<sup>172</sup> Ver GAY, Freud. *Vida y legado de un precursor*, pp. 640-650.

<sup>173</sup> Ibid., p. 222.

<sup>174</sup> Sigmund FREUD, “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas*, tomo 9 trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 3363.

<sup>175</sup> “[E]l miedo a la castración es uno de los motores más frecuentes y enérgicos de la represión y, con ello, de la producción de neurosis”. FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, p. 3150. En las mujeres, si bien no existe ese miedo, al carecer de pene, sigue actuando “el complejo de castración”, por esa misma ausencia de falo que la distingue del varón. Ver *ibid.*, pp. 3171-3172.

puede traspasar y respecto del cual todos sus conocimientos y esfuerzos resultan baldíos. Nos hallaríamos de nuevo ante un rasgo biológico, una especie de límite antropológico inmodificable:

Con frecuencia tenemos la impresión de que con el deseo de un pene y la protesta masculina hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos y hemos llegado a *la roca viva*, y que, por tanto, nuestras actividades han llegado a su fin. Esto es probablemente verdad, puesto que para el campo psíquico el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente. La repudiación de la feminidad puede no ser otra cosa que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad<sup>176</sup>.

Esa repudiación de la feminidad englobaría, por tanto, la *envidia de pene* o “aspiración positiva a poseer un órgano genital masculino”, por parte de las mujeres, así como, por parte masculina, “la lucha contra su actitud pasiva o femenina frente a otro varón”<sup>177</sup>. Estos dos comportamientos obedecerían, en realidad, a un mismo miedo que vincularía pasividad con sometimiento o esclavitud, e incluso con la muerte, ya sea psíquica (locura) o física<sup>178</sup>. Cuando en su faceta de analista, Freud intentaba elaborar esos miedos ancestrales en el analizando, sentía que su trabajo estaba abocado al fracaso<sup>179</sup>. Se encontraba con *la roca viva* que hacía encallar la travesía del análisis, ante el núcleo genético de los desgobiernos del ciudadano.

---

<sup>176</sup> FREUD, “Análisis terminable e interminable”, p. 3364.

<sup>177</sup> Ibid., p. 3363.

<sup>178</sup> Véase Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, p. 60.

<sup>179</sup> “En ningún momento del trabajo psicoanalítico se sufre más de un sentimiento opresivo de que los repetidos esfuerzos han sido vanos y se sospecha que se ha estado «predicando en el desierto» que cuando se intenta persuadir a una mujer de que abandone su deseo de un pene porque es irrealizable, o cuando se quiere convencer a un hombre de que una actitud pasiva hacia los varones no siempre significa la castración y es indispensable en muchas relaciones de la vida”. FREUD, “Análisis terminable e interminable”, p. 3364.

Ferenczi, por el contrario, no lo veía así. Reconocía la existencia y la importancia de estos miedos no conscientes, pero criticaba tanto la concepción biológica de su maestro como, especialmente, “la orientación unilateralmente andrófila de su teoría sexual”<sup>180</sup>, marcada por un falocentrismo que desembocaría en su tesis de la castración femenina y la consiguiente *envidia de pene*. Esto no dejaría lugar a la posibilidad de “la sexualidad espontánea” de la mujer<sup>181</sup>. El discípulo llega a apuntar la hipótesis de que su maestro “se asusta ante la tarea de tener una madre sexualmente exigente y satisfacerla”, lo que le habría llevado a una “idealización de la madre”<sup>182</sup>. Es decir, se idolatraba lo materno de modo que pudiera controlarse mejor<sup>183</sup>, mientras se enmudecía el resto de la feminidad. A este respecto, creemos interesante añadir la advertencia del psiquiatra —y creador del psicodrama— Jacob Moreno (1889-1974) sobre estas relaciones idolátricas, cargadas de omnipotencia, en las que uno de los actores, el que hace el papel de ídolo, en realidad ha sido rebajado a la condición de un muñeco inerte:

La muñeca, debido a su deliberado parecido con los seres humanos o los animales humanizados, representa, por lo menos en «nuestra cultura», una función importante de su sociopatología. Seres que pueden ser amados y odiados con exceso, y que no pueden a su vez amar ni defenderse, que pueden ser destruidos sin una queja, en otras palabras, las muñecas son como individuos que han perdido su espontaneidad... Los juguetes no pueden

---

<sup>180</sup> FERENCZI, *Sin simpatía no hay curación. El diario clínico de 1932*, p. 252.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> Como señala Javier Roiz: “Los ídolos tienen la característica de que, al ser inanimados, pueden ser movidos a gusto, seducidos siempre para alivio de la mente desvalida, que imagina, retoca e interpreta a su gusto y necesidad el significado de los acontecimientos”. ROIZ, *El mundo interno y la política*, p. 42.

defenderse cuando el niño ejerce su fuerza física maltratándolos o destruyéndolos. Esto se opone a los principios mismos de la democracia<sup>184</sup>.

Aún en vida de Freud, otros psicoanalistas, mujeres y hombres, incluso reconociendo la existencia de esa *envidia* femenina, cuestionaron la universalidad y el sesgo biológico de esta teoría freudiana, buscando su causa más bien en factores sociales o culturales que, al ser contingentes, podrían ser modificados en un futuro, aliviando, de este modo, el sufrimiento psíquico de las mujeres<sup>185</sup>. Más tarde, la psicoanalista austríaca Melanie Klein (1882-1960), discípula de Ferenczi, volverá a tratar con profundidad el tema de la *envidia*, enfatizando que este sentimiento afecta tanto a hombres como mujeres, y que, además, el primer objeto idealizado y, por ello, envidiado, no es el pene, sino el pecho materno<sup>186</sup>. Pero dejemos estas controversias a los profesionales del psicoanálisis, e indaguemos ahora en el potencial teórico-político que Freud despliega en su *Análisis terminable e interminable*.

### ***Lo interminable***

Aunque este artículo tardío, escrito apenas dos años antes de la muerte del autor, ha sido ampliamente comentado por sus indicaciones sobre la aplicación práctica o técnica de sus descubrimientos psicológicos, para nosotros, sin embargo, supone mucho más que

---

<sup>184</sup> Jacob L. MORENO, *Psicodrama*, 6.ª ed., Ediciones Hormé, Buenos Aires, 1993, pp. 114-115. Citado en *ibid.*, p. 41. Sobre la confusión entre los las personas y los muñecos en la infancia, Freud se dio cuenta que “el niño, en sus primeros años de juego, no suele trazar un límite muy preciso entre las cosas vivientes y los objetos inanimados, y que gusta tratar a su muñeca como si fuera de carne y hueso”. Sigmund FREUD, “Lo siniestro” (1919), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2493. Énfasis en el original.

<sup>185</sup> Para un repaso sobre las contradicciones y limitaciones de las teorías freudianas sobre la sexualidad femenina, ver Nancy CHODOROW, *The Reproduction of Mothering* (1978), University of California Press, Berkeley, 1999, pp. 141-158.

<sup>186</sup> Ver Melanie KLEIN, “Envidia y gratitud” (1957), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas*, vol. 3, Paidós, Barcelona, 1988, p. 188.

la última palabra de Freud sobre la terapia psicoanalítica. Representa más bien un estudio donde resurge esa teoría política democrática e innovadora, *poscopernicana* la hemos llamado, donde se cuestionan de manera profunda y sabia las posibilidades de que el ejecutivo pueda lograr el gobierno del *self* del ciudadano. De hecho, ese control del *yo* sobre nuestra identidad equivaldría a un desgobierno lesivo para el mundo interno del individuo. El reconocimiento de los límites de ese poder ejecutivo y consciente, encarnado en la memoria y la voluntad<sup>187</sup>, significa una salida teórica del laberinto de la omnipotencia del pensamiento. Una posibilidad de respirar una atmósfera democrática.

En un determinado momento del texto aparece la expresión “transferencia negativa” como algo que, según le reprochó cierto paciente —en una nota al pie del editor se nos aclara que tal paciente fue Sándor Ferenczi<sup>188</sup>—, al haber sido dejado sin analizar condujo al fracaso del análisis. No sólo arruinó los resultados de la terapia, sino que aquel hombre se convirtió en “antagonista” del analista<sup>189</sup>. Freud trata este fracaso en tercera persona, esto es, como si concerniera a otras personas ajenas a su vida cercana, y no a él mismo y a quien había sido su amigo íntimo y confidente durante décadas.

Pero el lector se da cuenta de que está hablando de algo que le molesta personalmente, o quizá deberíamos decir que le hiere. No en vano Freud estaba muy orgulloso de haber descubierto las posibilidades curativas de la *transferencia*, una situación terapéutica que iba más allá del *logos*, ya que implicaba una apertura del *self*

---

<sup>187</sup> Ver FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis”, pp. 2435-2436. Sobre este asunto, ver ROIZ, *El mundo interno y la política*, pp. 87, 102, 163-164, 173, 282. Para una distinción, a nuestro juicio, necesaria entre una memoria “roja”, voluntaria o predadora, y una memoria “verde”, independiente del pensamiento consciente, ver Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 65-68.

<sup>188</sup> Según cuenta Ferenczi en su diario clínico sobre su experiencia con Freud: “Mi análisis propio no pudo llegar hasta una profundidad suficiente porque mi analista (él mismo, confesadamente, una naturaleza narcisista), con su enérgica voluntad de salud y su antipatía por las debilidades y anormalidades, no pudo seguirme hasta esas profundidades e introdujo lo «pedagógico» demasiado pronto”. FERENCZI, *Sin simpatía no hay curación. El diario clínico de 1932*, p. 109.

<sup>189</sup> FREUD, “Análisis terminable e interminable”, p. 3343.

en que el analizando transmitía “un trozo importante de su vida”<sup>190</sup> como no hubiera sido posible hacerlo sólo mediante el lenguaje. “En cierto modo actúa ante nosotros, en lugar de contarlo”<sup>191</sup>. La dramaturgia no consciente implicada en la relación transferencial ayudaría a reparar desgobiernos del individuo. Esto en el caso de que esa transferencia fuese positiva. Si, por el contrario, la transferencia es del signo opuesto, es decir, negativa, el “pacto” terapéutico podría estar amenazado de muerte. En los últimos años de su vida, esta realidad dolorosa, esta *herida narcisista*, fue adquiriendo un mayor protagonismo, al darse cuenta de que su aparición era inevitable. En su último trabajo inconcluso comenta con pesimismo esta posibilidad:

La transferencia, al reproducir los vínculos con los padres, también asume su ambivalencia. No se podrá evitar que la actitud positiva frente al analista se convierta algún día en negativa, hostil... Una vez que la transferencia negativa adquiere supremacía, [los éxitos terapéuticos] son barridos como el polvo por el viento. Advertimos con horror que todos los esfuerzos realizados han sido vanos. Hasta lo que podíamos considerar como un progreso intelectual definitivo del paciente —su comprensión del psicoanálisis, su confianza en la eficacia de éste— ha desaparecido en un instante<sup>192</sup>.

Nuestro autor debía tener este fenómeno muy presente cuando previene en el *Análisis terminable e interminable* contra las ilusiones optimistas de dar por terminada una terapia de una vez por todas. Quizás también debió recordar esa intuición de

---

<sup>190</sup> FREUD, “Compendio de Psicoanálisis”, p. 3398.

<sup>191</sup> Ibidem.

<sup>192</sup> Ibid., pp. 3398-3399.



Ferenczi de considerar el optimismo como un remanente en el ciudadano adulto de las fantasías infantiles de omnipotencia<sup>193</sup>.

Las expectativas del optimista presuponen claramente un número de cosas que no son precisamente evidentes por sí mismas. Suponen, en primer lugar, que realmente existe una posibilidad de *solucionar un conflicto* instintivo (o, más correctamente, un conflicto entre el yo y un instinto) *definitivamente y para siempre*; en segundo lugar, que mientras estamos tratando a alguien por un conflicto instintivo, podemos, de la manera que sea, *inmunizarlo* contra la posibilidad de cualquier otro conflicto de ese tipo, y en tercer lugar, que podemos, con propósitos de *profilaxis*, resolver un conflicto patógeno de esta clase que no se manifiesta en el momento por ninguna indicación y que es aconsejable hacerlo así<sup>194</sup>.

Una terapia, por muy exitosa que sea, piensa Freud, no puede dar una *solución final* ni tampoco otorgar la *inmunidad* ni servir de *método profiláctico* respecto a los conflictos, riesgos o desgobiernos que nos depare un futuro que nadie nunca conoce. Aparece aquí, de nuevo, ese Freud *rétor*, maestro de ciudadanos, que confía en la *oratio perpetua* como medio de reconocimiento de la contingencia y de protección contra las soluciones mágicas, y a la larga estériles, del conocimiento dialéctico. Como un estribillo, esta idea de la irrealidad de que el psicoanálisis pueda alcanzar una solución final se repite musicalmente en diversos lugares de este texto. Así, se nos dice, por ejemplo que “si el paciente que ha sido curado nunca produce otro trastorno que necesite psicoanálisis, no sabemos hasta qué punto su inmunidad no es debida a un hado

---

<sup>193</sup> Sándor FERENCZI, “Estadios en el desarrollo del sentido de realidad” (1913), en *Sexo y psicoanálisis*, Hormé/Paidós, Buenos Aires, 1959, p. 165.

<sup>194</sup> FREUD, “Análisis terminable e interminable”, p. 3344. Énfasis añadido.

benéfico que le ha ahorrado tormentos demasiado graves”<sup>195</sup>. Respecto a la posibilidad de una “domesticación del instinto”<sup>196</sup> producto de un *yo* reforzado, se nos aclara que las partes domeñadas del mundo interno pueden volver a rebelarse y desgobernarnos de nuevo “por causas accidentales en cualquier otro periodo de nuestra vida”<sup>197</sup>. El creador se permite dudar incluso de que la técnica por él creada marque una diferencia sustancial entre quienes han hecho uso de ella y entre quienes no:

Tenemos la impresión de que no deberíamos sorprendernos si al final encontramos que la diferencia entre la conducta de una persona que no ha sido psicoanalizada y la de otra después de haberlo sido no es tan completa como intentamos realizarla ni como lo esperamos y como afirmamos que ha de ser<sup>198</sup>.

No nos atrevemos a afirmar que estas líneas sean una cura de humildad, aunque ciertamente lo parezcan, pero sí las señalamos como un ejemplo de honestidad intelectual que es justo reconocer. Freud pensaba al final de su carrera que era poco menos que insensato considerar que un análisis pudiera darse alguna vez por terminado completamente. Él se estaba refiriendo concretamente a la terapia psicoanalítica pero, teniendo en cuenta la amplitud de miras de Freud, creemos justificado suponer que esta opinión podría aplicarse a cualquier otro ámbito no sólo del conocimiento sino también de la vida humana. Por supuesto que la terapia podía y debía concluir<sup>199</sup>, lo que ya

---

<sup>195</sup> Ibid., p. 3342.

<sup>196</sup> Ibid., p. 3345.

<sup>197</sup> Ibid., p. 3346.

<sup>198</sup> Ibid., p. 3347.

<sup>199</sup> “Antes que nada hemos de decidir qué se quiere decir con la frase ambigua «el final de un análisis». Desde un punto de vista práctico es fácil contestar. Un análisis ha terminado cuando el psicoanalista y el paciente dejan de reunirse para las sesiones de análisis. Esto sucede cuando se han cumplido más o menos por completo dos condiciones: primera, que el paciente no sufra ya de sus síntomas y haya superado su angustia y sus inhibiciones; segunda, que el analista juzgue que se ha hecho consciente tanto material

considera demasiado “ambicioso”, y a tenor de lo que acabamos de exponer, incluso descabellado, es que fuese posible establecer mediante la aplicación técnica de la teoría “un nivel de normalidad psíquica absoluta”, es decir, que “hubiéramos logrado resolver cada una de las represiones del paciente y llenar todas las lagunas de su memoria”<sup>200</sup>.

Otros psicoanalistas, como Otto Rank, pretendieron haber conseguido dar con la clave de las neurosis, en su caso el trauma del nacimiento, y creyeron posible que, analizando ese hecho, el desgobierno humano se esfumaría. Freud entiende las buenas intenciones de ese intento, pero lo descarta como un producto “diseñado para adaptar el *tempo* de la terapia analítica a la prisa de la vida americana”<sup>201</sup>. Demasiadas circunstancias en la vida escapan a nuestra voluntad ejecutiva, y el remedio a nuestros desgobiernos cotidianos es precisamente una de ellas, quizás el asunto más fugitivo o esquivo de cuales nos toque afrontar. Ese ansiado estado de perfecto equilibrio es un ensueño cuya persecución provocará, por su irrealidad, más frustración y sufrimiento que bienestar. “En el mundo real”, aclara Freud, “las transiciones y los estadios intermedios son mucho más comunes que los estados opuestos, claramente diferenciados”<sup>202</sup>. Otra idea errónea —a pesar de haber sido tan ensalzada por la dialéctica moderna— que Freud pretende desacreditar es la de *superación*, es decir, la creencia de que, mediante la ciencia, se pueden dejar atrás los conflictos, las supersticiones o los defectos que enturbian una pretendida higiene social o cultural. En nuestro mundo interno nunca nada se supera, sino que lo pasado convive con lo presente y convivirá con lo futuro. La marcha triunfal del espíritu humano hacia un porvenir glorioso no es más que otra ilusión onnipotente:

---

reprimido, que se han explicado tantas cosas que eran ininteligibles y se han conquistado tantas resistencias internas, que no hay que temer una repetición de los procesos patológicos en cuestión. Si dificultades externas impiden la consecución de esta meta, es mejor hablar de un análisis incompleto que de un análisis inacabado”. Ibid., p. 3341.

<sup>200</sup> Ibidem.

<sup>201</sup> Ibid., p. 3339.

<sup>202</sup> Ibid., p. 3347.

De todas las creencias erróneas y supersticiosas de la Humanidad, que se supone que han sido superadas, no existe ninguna cuyos residuos no se hallen hoy entre nosotros, en los estratos más bajos de los pueblos civilizados o en las capas superiores de la sociedad culta. Lo que una vez ha llegado a estar vivo se aferra tenazmente a conservar la existencia. A veces nos sentimos inclinados a dudar de si los dragones de los tiempos prehistóricos están realmente extintos<sup>203</sup>.

La excesiva fe en nuestras capacidades ejecutivas sería la responsable de este desguisado intelectual que se repite una y otra vez durante las sucesivas épocas históricas. Walter Benjamin, durante los mismos años, sentía la misma desazón ante ese pasado pisoteado por un presente insensible que ya auguraba un futuro escalofriante: “¿No nos roza, pues, a nosotros mismos un soplo de aire que envolvió a los antecesores? ¿No existe en las voces a que prestamos oídos un eco de las ahora enmudecidas? ¿No tienen las mujeres a las que cortejamos unas hermanas que ellas no han conocido ya? Si es así, hay entonces una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra”<sup>204</sup>.

En la ciencia, además, se ha instalado un mito de la normalidad muy perjudicial porque plantea un modelo ideal que no se da en la experiencia cotidiana. En la labor concreta de Freud, esto acarrea ulteriores problemas porque la ficción teórica de la normalidad es un constructo que puede convertirse en la cárcel mental del pensador. De esta forma, el investigador debe admitir que “el *yo* anormal, que no sirve para nuestros propósitos, no es, por desgracia, una ficción”<sup>205</sup>, sino la realidad más común, la materia

---

<sup>203</sup> Ibid., p. 3348.

<sup>204</sup> BENJAMIN, “Sobre el concepto de historia”, p. 306.

<sup>205</sup> FREUD, “Análisis terminable e interminable”, p. 3352.

prima de su trabajo. Un *yo* que, además, “bajo la influencia de la educación” va a establecer una guerra consigo mismo, intentando, con gran sacrificio, “dominar el peligro *interno* antes de que se convierta en peligro *externo*”<sup>206</sup>. Para ello cuenta con los llamados “mecanismos de defensa”, entre los que sobresale la “represión”<sup>207</sup>.

Esta guerra interna deja destrozos graves en el mundo interno del ciudadano. En ocasiones, irreparables. Esas defensas del ejecutivo actúan en un entorno psíquico marcado por un único esquema, el de la omnipotencia<sup>208</sup>. Tarde o temprano, estos mecanismos represivos, agresivos y dictatoriales, de partes del mundo interno contra otras partes del mismo llevarían a un callejón sin salida. No es útil, sin embargo, la analogía con una represión de la ciudad externa, ya que “no podemos huir de nosotros mismos; la huida no es un remedio frente a un peligro interno”<sup>209</sup>. La estrategia represiva del *yo* contra los rebeldes que emergen del océano de la no consciencia puede desembocar en un desgobierno más lesivo del que se pretendía evitar<sup>210</sup>. De conducirnos de esta manera, viviríamos “condenados a falsificar nuestra percepción interna”, a tratar nuestro mundo interno a partir de una “imagen imperfecta y desfigurada”<sup>211</sup>. Por ese motivo, Freud sostiene que, si bien es cierto que “los mecanismos de defensa sirven al propósito de alejar los peligros...es cierto que, a su vez, pueden convertirse en peligros. A veces resulta que el *yo* ha pagado un precio demasiado alto por los servicios que le

---

<sup>206</sup> Ibidem.

<sup>207</sup> Ibid., p. 3353.

<sup>208</sup> “El aparato psíquico no tolera el displacer, ha de eliminarlo a todo costa, y si la percepción de la realidad lleva consigo el displacer, aquella percepción —esto es la verdad— debe ser sacrificada”. Ibid., p. 3353.

<sup>209</sup> Ibidem.

<sup>210</sup> Nos resulta muy sugerente la analogía que Benjamin evoca entre el mar y lo incognoscible, que también es el estrato más profundo e incontrolable de lo que nos hace humanos, y que encuentra en la noche su morada. “Este mar del sueño en el fondo mismo de la naturaleza humana tiene a la noche su marea viva: todo adormecerse sólo indica que ese extenso mar baña una playa de la que se retira en la vigilia...El mar es un símbolo de la naturaleza humana. Como sueño —en el sentido más profundo, es decir, figurado— lleva ésta al navío de la vida dentro de su corriente, la cual es guiada desde la lejanía por el viento y los astros; como adormecimiento, tomado en sentido literal, asciende de noche, tal como lo hace la marea sobre la que es la playa de la vida, donde deja los sueños”. Walter BENJAMIN, *Sueños*, trad. de Juan Barja y Joaquín Chamorro Mielke, Abada, Madrid, 2011, pp. 70-71.

<sup>211</sup> FREUD, “Análisis terminable e interminable”, pp. 3353-3354.

prestan”<sup>212</sup>. Traduciendo el vocabulario psicoanalítico a una terminología política podríamos decir que un *yo* demasiado armado, un ejecutivo demasiado inflado, en lugar de asegurar un buen gobierno eficaz o estable, provoca una deformación paranoica con las características de una tiranía *in foro interno*:

El *yo* del adulto, con su fuerza incrementada, continúa defendiéndose contra peligros que ya no existen en la realidad; se siente impulsado a buscar en la realidad aquellas situaciones que pueden servir como un sustituto aproximado del peligro primitivo para poder justificar, en relación con ellas, el que mantengan sus modos habituales de reacción. Así podemos comprender fácilmente cómo los mecanismos defensivos, produciendo una alienación más amplia del mundo exterior y una debilitación permanente del *yo*, facilitan y pavimentan el camino para la irrupción de la neurosis<sup>213</sup>.

Como consecuencia, se complica la tarea del analista de restablecer un buen gobierno en el *self*. La desconfianza sentida tanto ante los ingredientes letárgicos, que surgen sin respetar la lógica vigilante, como ante una autoridad exterior que pretende aliviar el desgobierno llevan a la cura analítica a una situación difícil: “el *yo* considera la curación un nuevo peligro”<sup>214</sup>. Sentimientos inconscientes de culpa que, de manera masoquista, ofrecen al *yo* como víctima propiciatoria para un castigo ejemplar producen una activación violenta de “una fuerza que se defiende con todos los medios posibles contra la curación y que se halla completamente resuelta a aferrarse a la enfermedad y al

---

<sup>212</sup> Ibid., p. 3354.

<sup>213</sup> Ibidem.

<sup>214</sup> Ibidem.

sufrimiento”<sup>215</sup>. Pero, ¿a qué se deberían estas resistencias inconscientes del *yo* si se supone que en ese lugar de la topografía psíquica anida la conciencia? Ante estas dificultades, cada vez más consistentes y numerosas, el Freud más sabio y maduro ya no sostiene con firmeza esa cartografía del mundo interno con la que, de forma un tanto soberbia, lo había dividido en tres naciones psíquicas, el *yo*, el *ello* y el *super-yo*, con fronteras constantemente disputadas. Así, reconociendo que el *yo*, esa instancia a la que el psicoanálisis estaba destinado a proteger, también se halla dominado habitualmente por una distorsión no consciente de las realidades interna y externa<sup>216</sup>, Freud asume que “pierde mucho de su valor para nuestra investigación la distinción topográfica entre lo que es *yo* y lo que es *ello*”<sup>217</sup>. El mismo autor que sólo varios años antes aspiraba a instaurar una “dictadura de la razón” y que pretendía, con metáforas militares, que el *yo* invadiese el *ello*, acepta ahora indirectamente, pero con serenidad, que esos proyectos eran ilusiones autoritarias sin mucho fundamento.

### ***Profesiones insaciables***

La profunda transformación política de su país, y de su ciudad, Viena, donde había transcurrido prácticamente toda su vida, quizás influyó en Freud más de lo que su *yo* estaría dispuesto a aceptar. Los años treinta austríacos estuvieron marcados por intentos dictatoriales nacionalistas e insurrecciones socialistas y obreras, así como por el

---

<sup>215</sup> Ibid., p. 3357. Sobre la relación entre la severidad del *super-yo* inconsciente y esta necesidad de castigo por medio de la enfermedad, ver también, por ejemplo, FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, pp. 3162-3163; o el “Compendio de psicoanálisis”, p. 3401.

<sup>216</sup> En su último libro publicado en vida, *Moisés y la religión monoteísta*, Freud escribe: “Es cierto que todo lo reprimido es inconsciente, pero ya no es del todo cierto que cuanto pertenezca al *yo* sea también consciente. Advertimos que la conciencia es una cualidad fugaz, sólo transitoriamente adherida a un proceso psíquico...diremos, con más justeza, que el *yo* es esencialmente preconsciente (virtualmente consciente), pero que algunas partes del *yo* son inconscientes”. FREUD, “Moisés y la religión monoteísta”, p. 3299.

<sup>217</sup> FREUD, “Análisis terminable e interminable”, p. 3356.

hostigamiento incesante del fascismo que venía del sur italiano y del nazismo amenazador que crecía imparable en el norte alemán.

Existe, sin embargo, una prueba escrita de cómo estos avatares políticos y sociales llegaron a influir en el fundador del psicoanálisis. Nos referimos a los dos prefacios contradictorios que anteceden a la tercera y última parte de *Moisés y la religión monoteísta*. Uno está escrito en Viena y fechado antes de marzo de 1938. El segundo lo escribió en junio de ese mismo año “en la hermosa, libre y generosa Inglaterra”<sup>218</sup>. Londres será el lugar de acogida de la familia Freud tras huir de la persecución racista exacerbada tras el *Anschluss* del 12 de marzo de 1938, por el que Austria pasaba a ser una provincia del III Reich.

Freud pensaba que el último baluarte de la independencia austríaca era la Iglesia católica, por eso no creía conveniente publicar su estudio sobre Moisés y sus subversiones conclusiones sobre la religión en general. De todas formas, redactó, de forma *clandestina*, ese breve primer prefacio donde reflejaba sus sensaciones sobre las turbulencias políticas en que se encontraba inmerso: “Vivimos en una época harto extraña. Comprobamos, asombrados, que el progreso ha concluido un pacto con la barbarie”<sup>219</sup>. La Rusia soviética, la Italia fascista y la Alemania nazi son los tres ejemplos que, para Freud, certifican ese siniestro acuerdo. Esos tres países se habrían convertido en unos regímenes aborrecibles que contradicen su fe ilustrada en el progreso de la humanidad. En los tres casos unas *vanguardias* iluminadas se habían hecho con un poder político absoluto que habían utilizado para eliminar la libertad de pensamiento. En lugar de armonía social, la represión de los disidentes sólo habría causado un incalculable destrozo cultural. No nos debería extrañar, por tanto, que el último Freud renunciara a sus veleidades autoritarias y que dejara de propugnar

---

<sup>218</sup> FREUD, “Moisés y la religión monoteísta”, p. 3273.

<sup>219</sup> Ibid., p. 3272.



cualquier tipo de dictadura, por muy benigna que aspirase a ser. Al fin y al cabo, las denostadas democracias liberales habían sido quienes mejor habían sabido proteger y respetar sus controvertidas teorías<sup>220</sup>.

Como Édipo, Freud se vio obligado a emprender el duro camino del exilio, vilipendiado y humillado por sus descubrimientos, y dejar atrás su ciudad, ahora desgarrada por un cruento conflicto civil. Y al igual que el héroe trágico, también tendrá a su lado a su Antígona, su hija Anna, quien le servirá de báculo cuando desfallezcan sus fuerzas y que continuará, como psicoanalista, el legado de su padre.

El desgobierno y la inestabilidad política ya eran monedas de curso común en Austria cuando Freud escribía su *Análisis terminable e interminable*. Por ello, conviene saber interpretar sus apuntes sobre la *autoridad* del analista. Se trataba de un problema espinoso. Si bien su labor era esencial, también era muy arriesgada: el analista, al arrogarse el derecho a establecer un gobierno interno, puede provocar daños muy hondos en el sujeto que se analiza. Freud es consciente de que ese peligro existe y no rebaja su riesgo potencial:

Parece que cierto número de psicoanalistas aprenden a utilizar mecanismos defensivos que les permiten desviar de sí mismos las implicaciones y exigencias del análisis (probablemente dirigiéndolas hacia otras personas), de modo que ellos siguen siendo como son y pueden sustraerse a la influencia crítica y correctiva del psicoanálisis...cuando un hombre está investido de poder le resulta difícil no abusar de él<sup>221</sup>.

Una tarea tan delicada necesita algún instrumento que prevenga este tipo de abusos. La respuesta de Freud a este problema es convertir el psicoanálisis en “una tarea

---

<sup>220</sup> Ibidem.

<sup>221</sup> FREUD, “Análisis terminable e interminable”, p. 3362.

interminable”, de forma que “todo analista debería periódicamente —a intervalos de unos cinco años— someterse a un nuevo análisis sin sentirse avergonzado de dar este paso”<sup>222</sup>. Lo que nos resulta interesante, además, para nuestro propósito, es el hecho de que, para responder a las críticas que se le hacían al psicoanálisis sobre este asunto, Freud integre al psicoanálisis dentro de un conjunto de tres profesiones que califica como “imposibles”:

Parece casi como si la de psicoanalista fuera la tercera de esas profesiones «imposibles» en las cuales se está de antemano seguro de que los resultados serán insatisfactorios. Las otras dos, conocidas desde hace mucho más tiempo, son la de la *educación* y del *gobierno*<sup>223</sup>.

¿Por qué dice Freud que profesiones tan cotidianas como la educación o el gobierno son imposibles? Conocemos a muchas personas que, con mayor o menor talento, y con mayor o menor fortuna, se dedican a ellas. Nuestro autor ya señala el motivo de su pesimismo respecto al desempeño de estas profesiones, pues en lo concerniente a ellas “se está de antemano seguro de que los resultados serán insatisfactorios”. Pero, ¿“insatisfactorios” respecto a qué estándar o medida? Ése es justamente el problema, en nuestra opinión. Adquirir e impartir conocimientos y gobernar una ciudad o un país son tareas que siempre pueden ampliarse, que no consiguen satisfacción. Son profesiones insaciables. De hecho, el deseo subjetivo de perfeccionamiento y control no conoce límite porque toca de lleno, y a diario, la fantasía de omnipotencia del ser humano<sup>224</sup>, a la que ningún saber le parecerá suficiente ni considerará ideal ninguna forma de gobierno. El psicoanálisis que, en su esencia,

---

<sup>222</sup> Ibidem.

<sup>223</sup> Ibid., p. 3361.

<sup>224</sup> ROIZ, *El mundo interno y la política*, p. 26.

busca conjugar la pedagogía y el gobierno del mundo interno, también ha de afrontar la fuerza arrolladora de la omnipotencia que, para Freud, constituye uno de los fundamentos de la psique humana.

Las enseñanzas de Freud como teórico político, sus advertencias sobre los desgobiernos autoritarios que rigen nuestras vidas, y el intenso sufrimiento que implican, y al que ningún ciudadano, no importa su clase o rango, es inmune, nos incitan a seguir investigando sobre la necesidad de un gobierno democrático del ciudadano. Sabemos, también gracias a él, que esa tarea es interminable. Pero, desde una teoría política democrática, también es un trabajo inexcusable. Pues como nos recordaba Sheldon S. Wolin, otro maestro de nuestra disciplina, “the democratization of politics remains merely formal without the democratization of the self”<sup>225</sup>.

---

<sup>225</sup> [La democratización de la política permanece meramente formal sin la democratización del *self*]. Sheldon S. WOLIN, *Democracy Inc. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 289.



## APÉNDICE

### **SOBRE LOS DESGOBIERNOS DEL CIUDADANO: APUNTES DESDE LA TEORÍA PSICOANALÍTICA**

El hombre conoce el universo dentro del cuerpo de la  
madre, pero cuando nace lo olvida.

Proverbio judío

#### ***Ansiedad y omnipotencia: Melanie Klein***

La teoría política contemporánea no puede permitirse ignorar los avances científicos en torno al descubrimiento del *self* del ciudadano. El trabajo de investigadores como Melanie Klein (1882-1960), analizando y discípula de Sándor Ferenczi, ha puesto en entredicho durante el siglo veinte la hasta entonces incuestionable soberanía del yo consciente, característica ideológica del liberalismo como del socialismo, su vástago igualitario. La exploración del inhóspito territorio mental de lo inconsciente iniciada por Sigmund Freud atrajo desde joven a esta pensadora austriaca, que supo enfocar los conocimientos del psicoanálisis hacia ese recinto sagrado que es la infancia, llegando a conclusiones teóricas que desafiaron las aportaciones de su maestro. Sus aportaciones sobre el mundo interno del infante, reconocidas ampliamente en el campo de la psicología, pueden ser de enorme provecho para el ámbito de la teoría política de nuestros días.

Klein supo detectar, a partir de la terapia con niños pequeños, las implicaciones que la omnipotencia, un fenómeno genuinamente político, comporta para cada uno de los ciudadanos desde el inicio de nuestras vidas. La ausencia de límites y el terrorífico juego de todo o nada son algunos de los rasgos que encontramos en las fantasías del bebé desde el momento del nacimiento. La avalancha de emociones que siguen a la primera entrada del infante en la *polis* provoca que el mundo externo adquiera contornos amenazantes. Cualquier alteración del ambiente es para la imaginación sin frenos de un niño recién nacido una amenaza de muerte, y contra ella es capaz de contraatacar con toda la fuerza destructiva de su fantasía omnipotente.

Este temor permanente a la aniquilación es, para Klein, la causa primaria de la ansiedad<sup>1</sup>, y precisamente esta emoción es, asimismo, un mecanismo que origina el surgimiento de la sensación de omnipotencia en el individuo. Ante la falta de control sobre la realidad que le rodea, el ciudadano responde con figuraciones de poder total, con magia omnipotente. Porque, y esto quizá sea lo más inquietante de cuanto nos plantea esta autora, este tipo de respuestas inconscientes no sólo son propias de la edad infantil, sino que acompañarán al ciudadano —hasta ahora tenido como racional y plenamente consciente— a lo largo de toda su vida política<sup>2</sup>.

Esta consideración de la ansiedad como fuente primigenia de la omnipotencia también fue tratada de manera magistral por el pensador alemán Eric Voegelin como una pieza clave de su teoría política. Situado frente al misterio de la existencia y al descontrol de una realidad que le sobrepasa, que le gustaría asir de alguna manera pero que se le escapa continuamente de las manos, el ser humano responde con ansiedad para

---

<sup>1</sup> Melanie KLEIN, “Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa” (1948), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, Paidós, Barcelona, 1988, pp. 37-38.

<sup>2</sup> Melanie KLEIN, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia” (1959), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, Paidós, Barcelona, 1988, pp. 260, 266.

establecer un orden sólido, estable, coherente y unilineal, reafirmando el principio de identidad sobre el espacio y el tiempo de nuestro mundo externo:

Anxiety is the response to the mystery of existence out of nothing.

The search of order is the response to anxiety<sup>3</sup>.

De este modo tajante, Voegelin nos ofrece su percepción de la ansiedad como esa fuerza emocional profunda que nos impulsa a pertrecharnos de ideologías inmanentes con las que defendernos de aquello que al no entender, no controlamos. La ansiedad surge como la señal inequívoca de que nos sentimos amenazados con la posibilidad de aniquilación de nuestra identidad, de ser arrojados de nuevo al abismo de esa nada de la que procedemos.

Pero volvamos de nuevo a Melanie Klein y su descripción teórica de los impulsos instintivos del infante. Esta terapeuta hallará dos situaciones predominantes en la mente del recién nacido durante los primeros meses. A la primera la denominó *posición esquizo-paranoide*, y se expresará durante los tres o cuatro meses que siguen al nacimiento. A ésta le sucede la *posición depresiva* infantil, en la que los rasgos más destructivos de la neurosis infantil se van atemperando. Por supuesto, Klein aclarará que al tratarse de procesos alejados del control del *ego* no encontraremos ningún progreso lineal de superación, pudiendo encontrarse entremezclados los fenómenos propios de cada fase en la otra, ya que estos procesos, como todos los mecanismos no conscientes, “nunca se superan del todo”<sup>4</sup>. O como también dirá Hanna Segal, una de las más

---

3 [La ansiedad es la respuesta al misterio de la existencia a partir de la nada. La búsqueda de orden es la respuesta a la ansiedad]. Eric VOEGELIN, “Anxiety and reason” (1968), en *What is history? and Other Late Unpublished Writings. The Collected works of Eric Voegelin. Vol. 28*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990, p. 71.

<sup>4</sup> KLEIN, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia” (1959), p. 260. Véase también de la misma autora “Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa” (1948), pp. 46-47.

relevantes discípulas de Klein, “nada en el desarrollo del individuo se supera por completo o se pierde por completo”<sup>5</sup>.

El inicio de nuestras vidas supone, para Melanie Klein, también el comienzo de la omnipotencia, siendo ésta por tanto una tentación innata para el ciudadano. Utilizando un lenguaje casi jurídico, la pensadora austríaca llegará a decir que se encuentra entre las expresiones “constitucionales” del individuo<sup>6</sup>.

En realidad, al principio el infante siente el choque de dos omnipotencias, la suya propia y la su madre, de quien depende de una manera absoluta para sobrevivir<sup>7</sup>. El inmenso poder de la madre magnifica la intensa vulnerabilidad del bebé, que sólo podrá contrarrestar su desvalimiento mediante el uso de su todopoderosa fantasía de realización inmediata de sus deseos. En el *espacio sin límites*<sup>8</sup> de su mente letárgica el futuro ciudadano no encuentra sentido a la noción de lo imposible. Observamos en esta primera etapa una fusión total entre el nuevo individuo y el ambiente que lo rodea, y cómo éste debe plegarse a sus anhelos. Todo le está permitido. Nada debe romper la armonía primigenia.

Michael Balint (1896-1970), otro reputado investigador de la mente humana, reconocerá que la omnipotencia desplegada por el recién nacido “es en verdad un desesperado intento de defenderse contra la abrumadora sensación de impotencia”<sup>9</sup>. El primer objeto del mundo exterior que podrá percibir de alguna forma será su madre, fuente única de alimento y placer, y por tanto, parte de ese espacio armonioso sin límites. La madre será, por esta razón, la primera víctima de sus apetitos omnipotentes, en una relación de dependencia extrema que une a los dos sujetos en la primera

---

<sup>5</sup> Hanna SEGAL, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 115.

<sup>6</sup> Melanie KLEIN, “Envidia y gratitud” (1957), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas*. Vol. 3, p.2 34.

<sup>7</sup> Ibid., p. 191.

<sup>8</sup> Michael BALINT, *La falta básica*, Paidós, Barcelona, 1982, pp. 85-86.

<sup>9</sup> Ibid., p. 65.



experiencia *política* del ciudadano. El infante se percibiría alucinatoriamente como todopoderoso, capaz de somete a su voluntad a un objeto que es externo e interno a la vez. En esta relación exclusiva de dos personas, “sólo una de las partes puede tener deseos, intereses y exigencias propias”<sup>10</sup>, la otra no puede en ningún momento disponer de independencia respecto a la primera, y en el caso de que alguna discrepancia sea percibida por el infante entre deseo y realidad, “la reacción se traducirá en síntomas vehementes...de naturaleza en alto grado agresiva y destructiva o de naturaleza desintegrada...como si todo el mundo...se hiciera añicos”<sup>11</sup>. Balint intentará traducir al lenguaje adulto<sup>12</sup> este proceso político primario del infante:

Tengo que ser amado y buscado en todos los aspectos por toda cosa y toda persona que sea importante para mí, sin que nadie me exija un esfuerzo o pretenda una retribución por amarme. Se trata tan sólo de mis deseos, intereses y necesidades que son lo único que cuenta; ninguna de las personas que son importantes para mí debe tener otros intereses y necesidades que no sean los míos, y si los tiene diferentes debe subordinarlos a los míos sin resentimiento ni resistencia; en realidad, debe procurarles placer a esas personas ajustarlos a mis deseos. Si esto ocurre, me sentiré feliz, complacido y bueno, pero eso es todo. Si ello no ocurre, todo será terrible tanto para el mundo como para mí<sup>13</sup>.

Aquí, en este momento primigenio en el que el infante no puede concebir ninguna distancia entre la realidad y el deseo, hace su aparición, según Klein, la

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 89.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Aunque el propio Balint admite que “el lenguaje adulto es a menudo inútil o equívoco para describir los hechos de este nivel, porque las palabras no tienen siempre una significación convencional reconocida”. Ibid., p. 29. Un reconocimiento que supone, en nuestra opinión, una llamada de atención sobre las limitaciones del *logos* racional para analizar en profundidad la génesis de nuestras experiencias políticas.

<sup>13</sup> Ibid., p. 89-90.

*ansiedad persecutoria*, el tipo de ansiedad propia de la *posición esquizo-paranoide*. Ante la presión de un miedo a la desintegración de su mundo, el bebé vive cada molestia como si le fuera infligida por fuerzas hostiles, por enemigos perseguidores<sup>14</sup>. La madre como objeto primario es tanto la primera fuente de amor y comprensión como la primera causa de ansiedad: “ella representa para el niño la totalidad del mundo exterior...de ella llegan a su mente tanto el bien como el mal”<sup>15</sup>.

En las fantasías del bebé la ansiedad provoca ataques destructivos contra lo que unos segundos antes podía haber sido objeto de un amor infinito. En estos procesos ambivalentes y simultáneos donde no existen los límites, el amor y el odio son intercambiables. El infante no soporta el miedo que le provoca la ausencia de su madre, el primer objeto idealizado, el primer *ídolo*, y tiende a negar omnipotentemente su dependencia, dividiendo sus aspectos buenos de los malos y controlando cada uno de ellos de manera incesante y angustiosa. Estas *defensas* omnipotentes contra la ansiedad persecutoria, que le sirven para aliviar su dolor, son, sin embargo, esenciales para fortalecer el *self* del infante<sup>16</sup>, ya que sin ellas se vería abocado a la desintegración psíquica<sup>17</sup>. Lo que para quien no es capaz aún de diferenciar entre su *self* y el ambiente externo supone la aniquilación total.

Este escenario aterrador que describe Klein en sus obras no puede ser soslayado por una teoría política que se considere realista, porque las consecuencias de esta lucha interna en la imaginación del infante alcanzan hasta la edad adulta de un ciudadano con responsabilidades en su comunidad política.

---

<sup>14</sup> Melanie KLEIN, “Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé” (1952), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, p. 71.

<sup>15</sup> KLEIN, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia”, p. 252-253

<sup>16</sup> Véase KLEIN, “Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé” (1952), p. 80.

<sup>17</sup> Véase Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, p. 95.

[L]a percepción del niño pequeño de la realidad externa y los objetos externos está perpetuamente influida y coloreada por sus fantasías, y esto en cierta medida continúa a lo largo de toda la vida. Las experiencias externas que provocan ansiedad activan de inmediato, incluso en personas normales, la ansiedad derivada de fuentes intrapsíquicas<sup>18</sup>.

La insatisfacción permanente de una *avidez* sin medida así como una *envidia* maligna, posesiva y destructiva de todo lo bueno que *el otro* pueda albergar, son dos de los sentimientos concomitantes que caracterizan a la “omnipotencia infantil”<sup>19</sup> durante la llamada *posición esquizo-paranoide*. En casos extremos, estos mismos mecanismos inconscientes servirán de base para los comportamientos paranoicos patológicos en los adultos<sup>20</sup>.

Pero el infante tardará poco en darse cuenta paulatinamente de sus limitaciones, en percibir el daño que sus ataques de furia destructiva pueden causar en los que le rodean. El infante que ha interiorizado a sus objetos de amor primario — fundamentalmente a la madre— deseará también, de forma inconsciente, *reparar* los daños provocados por su fantasía desbordada.

Klein describirá cómo el infante, desde su nacimiento, y mediante el proceso de *introyección*, va albergando en su interior todas las sustancias públicas a las que sus cuidadores le han dado acceso, que llegarán a ser parte integrante de su *self* político en calidad de objetos públicos internos. De forma simultánea, a través del proceso de *proyección*, depositará esos objetos internos en el mundo externo atribuyéndole toda clase de sentimientos. Mediante el anclaje sincrónico de estos dos procesos inconscientes el infante construirá su propio entorno político a lo largo del tiempo, ya

---

<sup>18</sup> KLEIN, “Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa” (1948), p. 49.

<sup>19</sup> KLEIN, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia” (1959), p. 258.

<sup>20</sup> Ibid., p. 257. Véase también sobre este asunto Melanie KLEIN, “Notas sobre algunos mecanismos esquizoides” (1946), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, pp. 31-33.

que esta interacción continua entre lo externo y lo interno se prolongará hasta el fin de sus días. “Así se construye un mundo interno que es, en parte, un reflejo del externo”<sup>21</sup>, dirá Melanie Klein con unas palabras que entroncan su trabajo psicológico con el de una teórica política como Arendt, y con toda una tradición retórica y republicana que siempre ha tenido muy en cuenta el *foro interno* del ciudadano<sup>22</sup>.

El reconocimiento de lo público supondrá para el infante la pérdida de su aislamiento y la concienciación gradual de los límites. Pero esto también engendra dolor y, sobre todo, culpa por el deterioro causado a sus objetos internos. Klein se opondrá a la concepción freudiana de que la culpa era una consecuencia del complejo de Edipo que no aparecía hasta el quinto año de vida. Para ella, sin embargo, pueden detectarse rasgos de un intenso sentimiento de culpa incluso en el quinto mes<sup>23</sup>, marcando así la entrada en la *posición depresiva* infantil. En este momento, la ansiedad no desaparece sino que cambiará de forma, acentuando la necesidad del infante de conquistar de nuevo a unos objetos buenos que anteriormente eran parte de su *self* y que ahora siente perdidos para siempre.

Sin embargo, al existir la ansiedad, y aunque ya no sea predominantemente persecutoria, la fantasía del infante seguirá recurriendo a la varita mágica de su omnipotencia. Pero ya no se tratará de magia negra, sino que la utilizará con el propósito positivo de resucitar a la persona amada que creía muerta. Esta omnipotencia cumple todavía su papel como defensa contra la ansiedad, pero no ya ante una amenaza de aniquilación, sino como consecuencia de la desaparición de alguien amado y del sentimiento de *duelo* ante una pérdida<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 254.

<sup>22</sup> Véase Javier ROIZ *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003, p. 165.

<sup>23</sup> KLEIN, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia”, p. 259.

<sup>24</sup> KLEIN, “Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé”, pp. 83-86.

Ahora bien, si ésta es la canalización normal de la omnipotencia ante la ansiedad de naturaleza depresiva, no es la única. Existen otras defensas ante el sentimiento de culpa cargadas de poderes mágicos de destrucción. La negación de la culpa ocasiona en el infante un incremento de la ansiedad persecutoria, y contra ella ya no aplicará defensas omnipotentes positivas o reparadoras, sino que se atrincherará tras un arsenal de *defensas maníacas*<sup>25</sup>.

Esta actitud, por supuesto, no es exclusiva de los primeros años de nuestra existencia. No nos cansamos de repetir que en el mundo interno del ciudadano no existe fecha de caducidad, es decir, las coordenadas espacio-temporales no funcionan en esa realidad interior. Así, lo que alguna vez sintió el infante también afectará la actitud ante la vida del ciudadano adulto y responsable políticamente. Un discípulo de Klein, el pediatra y psicoanalista inglés Donald Woods Winnicott (1896-1971) estudió con detenimiento las *defensas maníacas* con la que afrontamos el sufrimiento o la frustración. Winnicott, curiosamente, nos advierte del hecho de que el lenguaje popular carezca de una palabra que denote el significado de este tipo de respuestas inconscientes. Mientras que el término “depresión” sí hace justicia a la situación anímica a la que alude, por lo que no es necesario que los especialistas inventen una nueva palabra, no existe un equivalente popular de “defensa maníaca”. Esto se debería a que estas defensas inhiben nuestra capacidad de “autocrítica”. El individuo no puede conocerlas mediante la introspección, ya que justo en ese momento, las defensas maníacas están ejerciendo su labor. Si cuando estamos deprimidos *nos sentimos* deprimidos, “es precisamente cuando la defensa maníaca actúa en nosotros cuando

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 82.

*menos probable es que sintamos como si nos estuviéramos defendiendo contra la depresión*”<sup>26</sup>.

Estas defensas se caracterizan, según Winnicott, por hacer uso de “la manipulación omnipotente o bien del control y la devaluación despectiva” y se organizan para repeler “las angustias propias de la depresión”<sup>27</sup>. Su función es, por lo tanto, claramente militar: se trata de una defensa contra una realidad particular, la interna, poblada de objetos buenos y malos, que se presienten, pero resultan intolerables al ciudadano adulto. Se quiere huir de ella, e incluso aniquilar mediante estos instrumentos no conscientes. Más aún, nuestro contacto cotidiano con el mundo externo se basa, en múltiples ocasiones, en la negación obsesiva de la existencia del mundo interno: “El individuo llega a la realidad externa a través de fantasías omnipotentes elaboradas dentro del esfuerzo para alejarse de la realidad interior”<sup>28</sup>. Estas fantasías no constituyen todo el mundo interno, aunque formen parte de él, sino tan solo la organización por la que, desde dentro, se articula “una defensa contra la aceptación de dicha realidad”<sup>29</sup>.

Winnicott encontró en su trabajo clínico diversas maneras con las que el ciudadano se defenderá maníacamente de una depresión causada por el maltrato al que han sido sometidos los objetos internos buenos. Todas ellas están encaminadas al control omnipotente de un mundo interno que no se deja controlar y que, por ello mismo, asusta al ciudadano. Le infunde un temor hacia lo desconocido. Además de la negación de esa realidad interior, y la consecuente huida despavorida hacia la realidad exterior, lo que prima en estas defensas es el rechazo a las sensaciones de depresión, formando reactivamente unas sensaciones opuestas. En lugar de pesadez o tristeza, las

---

<sup>26</sup> Donald W. WINNICOTT, “La defensa maniaca” (1935), en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, trad. de Jordi Beltrán, Paidós, Barcelona, 1999, p. 181.

<sup>27</sup> Ibid., p. 182

<sup>28</sup> Ibid., p. 178.

<sup>29</sup> Ibid., p. 179.

defensas estimulan la ligereza o el buen humor<sup>30</sup>. Una alegría falsa que sirve solamente como placebo tranquilizador. Igualmente, la defensa maníaca empleará cualquier par antitético para calmar la ansiedad que producen la muerte, el caos o el misterio<sup>31</sup>. Winnicott parece sugerir, de esta forma, que el conocimiento dialéctico hunde sus raíces en estas defensas no conscientes. Incapaces de sostener la tristeza ante los reveses de una existencia contingente y vulnerable, estas defensas dialécticas usan el truco mágico de las antítesis para crear una falsa apariencia de indestructibilidad, una ilusión omnipotente de infalibilidad. De manera obsesiva, a la muerte y la enfermedad oponen la vida y la salud, al caos el orden y al misterio la solución final.

Por su parte, Hanna Segal (1918-2011) en su trabajo *Introducción a la obra de Melanie Klein* ofrece una explicación muy clarificadora del modo en que actúa la omnipotencia para neutralizar la ansiedad depresiva. Un protocolo de actuación que seguirá vigente durante toda la experiencia vital del ciudadano como una manera de rechazar nuestras dependencias y de negar los aspectos más adversos de la realidad social. La *estrategia militar* que utilizamos para aplacar nuestras ansiedades consta, según Segal, de tres pasos, todos ellos basados en un fortalecimiento omnipotente del individuo: control, triunfo y desprecio.

Controlar al objeto es una manera de negar la propia dependencia de él, pero al mismo tiempo una manera de obligarlo a satisfacer una necesidad de dependencia, ya que un objeto totalmente controlado es...un objeto con el que se puede contar. El triunfo es la negación de sentimientos depresivos ligados a la valoración e importancia afectiva otorgada al objeto...Despreciar al objeto es también negar directamente cuánto se lo valora...un objeto despreciable no se merece que uno sienta culpa por él, y

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 182.

<sup>31</sup> Ibidem.

el desprecio hacia semejante objeto se convierte en justificación para seguir atacándolo<sup>32</sup>.

La depresión, no obstante, encierra otro aspecto que debemos destacar, un aspecto esencial para el conocimiento científico y la creación artística. La necesidad de restaurar, o como hemos dicho anteriormente, *resucitar* objetos internos buenos conduce a la fantasía omnipotente a iniciar un proceso de abstracción o *sublimación* que concluirá en la formación de símbolos<sup>33</sup>. Los logros intelectuales serían desde esta perspectiva un trabajo creativo que implica dolor. Un dolor que puede surgir desde la desesperación de la pérdida de algún objeto interno bueno o del anhelo de recuperar una armonía primigenia<sup>34</sup>.

A pesar de que los descubrimientos de Melanie Klein sobre la psique del infante puedan ser y parecer tenebrosos, la obra de esta pensadora siempre mantiene, no obstante, la esperanza en la capacidad curativa del amor y la confianza. Ella mantendrá que, aunque muchas veces sea difícil, la ansiedad puede desaparecer con comprensión, respeto y afecto, unos sentimientos que el infante debería recibir de sus primeros cuidadores —y autoridades—, de modo que esas ansiedades no le paralicen o lo enloquezcan cuando le toque desenvolverse en el ámbito público.

Desde el psicoanálisis la corriente predominante parecía haber cerrado esa posibilidad con la insistencia machacona en el complejo de Edipo y en la consiguiente “angustia de castración”. De este modo, y quizá sin planteárselo, aparecían bloqueadas de manera supuestamente natural la posibilidad de acabar con el principio de jefatura o de disolver jerarquías sociales muy rígidas, al tiempo que parecía que el cambio sólo

---

<sup>32</sup> SEGAL, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, p. 87.

<sup>33</sup> Ibid., p. 79. Ver asimismo KLEIN, “Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé”, p. 92.

<sup>34</sup> Ésta última es la tesis que defiende Michael Balint al presentar su teoría del amor primario, ver BALINT, *La falta básica*, p. 94.



podría llegar a través de un conflicto cruento para derrocar a la autoridad. Klein, sin embargo, sí deja entrar el aire democrático en su pensamiento al reflejar en su teoría una dimensión de la realidad menos sombría. Klein manifestará en sus obras el hecho de que la mayoría de los padres, las *primeras autoridades*, no abandonan ni envidian a sus hijos, sino que por el contrario, se sienten felices viéndolos crecer<sup>35</sup>, protegiendo sus talentos y acompañándolos en los primeros pasos de su andadura como ciudadanos.

### ***Narcisismo patológico: Heinz Kohut y Otto Kernberg***

Adentrémonos ahora en una deriva patológica de narcisismo y en su conexión íntima con ciertas actitudes políticas. Respecto a esto último, justamente se nos podría preguntar, ¿por qué estudiar la patología y no los desarrollos normales de nuestras sociedades? Porque creemos que al analizar las patologías políticas —y que nosotros preferimos denominar *desgobiernos*— como si fuesen las brechas de un edificio aparentemente sano, podremos vislumbrar mejor las carencias y las debilidades de los espacios públicos del *self*<sup>36</sup>. Pensamos, de hecho, que la teoría política necesita indagar en los problemas de un ciudadano que ante la amenaza de una sociedad política que lo atemoriza, se niega a convertirse en una víctima propiciatoria y se transforma en un peligro para los demás hombres.

---

<sup>35</sup> KLEIN, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia”, p. 263. Véase asimismo Heinz KOHUT, “Instrospección, empatía y el semicírculo de la salud mental”, en *Los dos análisis del Sr. Z*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 149-186.

<sup>36</sup> “La Patología, con su poder de amplificación y concreción, puede evidenciar circunstancias normales, que de otro modo hubieran escapado a nuestra perspicacia. Allí donde se nos muestra una fractura o una grieta puede existir normalmente una articulación”. Sigmund FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis” (1932), en *Obras completas*, Tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3133.

La teoría psicoanalítica ha estudiado, bajo el calificativo de “narcisismo patológico”<sup>37</sup>, a sujetos que comparten estas características:

La personalidad narcisista...en muchos casos exhibe un funcionamiento social muy adecuado...Todas las interacciones de estos pacientes con los demás están referidas a sí mismos en medida inusual; tienen gran necesidad de ser amados y admirados y se detecta en ellos una curiosa contradicción entre un concepto muy inflado de sí mismos y la desmedida necesidad de recibir el tributo de los otros. Su vida emocional carece de profundidad; experimentan escasa empatía por los sentimientos de las demás personas; encuentran pocos motivos para disfrutar de la vida, más allá de los que les brindan el homenaje de los otros o sus propias fantasías grandiosas; se sienten inquietos y hastiados cuando el brillo externo se desgasta y no hallan nuevas fuentes para alimentar su autoestima. Envidian a otras personas; tienden a idealizar a determinados individuos de quienes esperan gratificaciones narcisistas, y a despreciar y desvalorizar a otros (a menudo sus anteriores ídolos) de quienes nada pueden esperar. En general, sus relaciones con los demás tienen un carácter netamente explotador y en ocasiones parásito. Es como si sintieran tener el derecho de controlar y poseer a los otros y de explotarlos sin culpa; bajo su aparente simpatía y encanto, es posible percibir una naturaleza fría y despiadada. Se considera con frecuencia que estos pacientes “dependen” de los demás por su gran necesidad de recibir el tributo y el amor de otras personas, pero la honda

---

<sup>37</sup> El estudio clásico sobre el tema es Sigmund FREUD, “Introducción al narcisismo” (1914), en *Obras completas*, Tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 2017-2033. En este trabajo Freud opina que el yo generalmente pasa de un narcisismo primario (amor por uno mismo) a las relaciones objetales (con los demás), pero quedan siempre restos narcisistas en el “ideal del yo”, a quien se le atribuyen rasgos omnipotentes.

desconfianza y el desprecio que sienten por todos los hacen totalmente incapaces de depender de nadie<sup>38</sup>.

De este largo repertorio de rasgos siniestros que recoge el psicoanalista Otto Kernberg en esta extensa cita, quizá el que más nos inquieta es que estos individuos muestran “un funcionamiento social muy adecuado”. Es decir, que nuestras sociedades contemporáneas son capaces de incorporar, y demasiadas veces, premiar a ciudadanos que presenten este tipo de actitudes y comportamientos. Precisamente, la falta de hondura emocional y de compromiso supone una ventaja en sus actividades profesionales, especialmente “en organizaciones políticas y burocráticas donde la carencia de compromisos permite sobrevivir y acceder a la cumbre”<sup>39</sup>.

Hay, sin embargo, una característica esencial que se repite en este tipo de ciudadanos que pueden alcanzar la gloria en su trabajo, y el aplauso y la admiración de los otros: la obsesión con el control omnipotente de sus vidas y la de los demás<sup>40</sup>. Ante un “self grandioso”<sup>41</sup>, según la terminología acuñada por el también psicoanalista Heinz Kohut (1913-1981), todos los demás nos convertimos en satélites que giran alrededor de ese sol.

Esta actitud vigilante contra los demás, con su afán de destruirlos o al menos neutralizarlos, se basa en una continua desvalorización y desconfianza de los otros conciudadanos, que son vistos como objetos persecutorios y *totalmente malos*, y de los que maníacamente el individuo aislado tiene que defenderse. El narcisista vive de esta manera instalado en la paranoia de que su situación de poder está en riesgo permanente.

---

<sup>38</sup> Otto KERNBERG, *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 30-31.

<sup>39</sup> Ibid., p. 272.

<sup>40</sup> Ver ibid., pp. 238-239, 292.

<sup>41</sup> Véase Heinz KOHUT, *Análisis del self. El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, pp. 37-38. Kernberg, a pesar de tener algunas diferencias con Kohut, también utilizará la expresión *self grandioso* porque, en su opinión, es la que mejor expresa las significaciones clínicas de la estructura patológica del self. Ver al respecto KERNBERG, *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, p. 237.

El mundo interno del *self* *omnipotente* parece estar poblado únicamente por representaciones idealizadas de sí mismo, por *sombras* de los demás —a los que se les niega la existencia como seres humanos con vida propia, distintos e independientes— y por temidos *enemigos*<sup>42</sup>.

Como ya hemos estudiado, el delirio omnipotente se encuentra estrechamente vinculado con la *idolatría*. Admiran y ensalzan a personas u objetos siempre que respondan a sus deseos y demandas, porque los consideran una extensión de su fantasioso *self* todopoderoso. En el momento en que su apetito insaciable no encuentre satisfacción en sus respuestas, comenzarán a sentir odio y temor hacia él, lo destronarán, lo dejarán de lado y lo cambiarán por otro ídolo<sup>43</sup>. Esta actitud es la que Kohut llama “transferencia especular”<sup>44</sup>, propia de la relación que establecen los pacientes narcisistas con el terapeuta: esperan de éste un “alimento mágico” que llene su sensación interior de vacío, si no lo consiguen, romperán el hechizo que los mantenía unidos. El ciudadano omnipotente busca de sus líderes y maestros una solución final que acabe con sus males<sup>45</sup>. Como ésta es imposible de obtener, no dudará en despreciar a quien antes había sido su “objeto omnipotente idealizado”<sup>46</sup>. Detrás de todo este montaje, se encuentra la envidia que sienten ante alguien que les pueda ofrecer algo que son incapaces de conseguir por sí solos<sup>47</sup>.

No hay nada que un *self* *omnipotente* tema más que a una relación de dependencia respecto a otra persona. Para ellos, “depender significa odiar, envidiar y exponerse al peligro de ser explotados, maltratados y frustrados”<sup>48</sup>. De ahí que cualquier

---

<sup>42</sup> Ver KERNBERG, *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, p. 210.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>44</sup> KOHUT, *Análisis del self*, pp. 120-121.

<sup>45</sup> Para una interesante descripción de la dependencia de los individuos y las sociedades respecto a un *magic helper* o “auxiliador mágico”, ver Erich FROMM, *El miedo a la libertad*, trad. de Gino Germani, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 173-177.

<sup>46</sup> KOHUT, *Análisis del self*, pp. 86-87.

<sup>47</sup> KERNBERG, *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, p. 295.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 212.

concepción de una autoridad benigna, en la que se pueda confiar y de la que se pueda esperar protección, suene como un mal chiste a esta clase de ciudadanos. La guerra interna en la que viven no se acabará nunca con ningún armisticio pactado entre los diferentes contendientes, porque en su fantasía de omnipotencia sólo tiene cabida la posición bipolar entre todo o nada. Necesitan destruir cualquier fuente de amor, solidaridad o gratificación que puede convertirse en un objeto interno bueno, porque las mismas resistencias omnipotentes desatarán ante este intruso una mayor envidia y rabia, al tiempo que se replegarán de nuevo en la concepción grandiosa de sí mismos<sup>49</sup>. En este campo de batalla lo importante es disponer de un torreón o una atalaya que expanda el campo visual del *self*, y donde él mismo exige ser mirado, admirado, temido. Pero no tocado<sup>50</sup>. Para el narcisista patológico lo importante es la visión clara y concreta de las posiciones de los demás. Y como, en palabras de Kohut, “el ojo no puede observarse a sí mismo”<sup>51</sup>, y advertir las grietas del *self* por donde se escapa tanto dolor, la fortaleza narcisista se mantiene inexpugnable.

Este ciudadano vigilante observa un panorama tan tenebroso de la vida que le lleva a percibir a los demás a su imagen y semejanza, es decir, como corruptos, deshonestos e indignos de confianza: sólo se podría alcanzar la paz si algún poder exterior la impusiera a sangre y fuego.

Tristemente, son estas mismas defensas las que protegen al *self* del ciudadano omnipotente no solamente contra la intensidad de su furia narcisista, sino asimismo contra el arraigado convencimiento de su propia indignidad, “contra su imagen de un mundo despojado de alimento y amor, y contra la concepción de sí mismo como un lobo hambriento dispuesto a matar y comer para sobrevivir”<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 245.

<sup>50</sup> KOHUT, *Análisis del self*, pp. 115-116.

<sup>51</sup> Ibid., p. 30.

<sup>52</sup> KERNBERG, *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, p. 246.

Pero es legítimo preguntarse, ¿qué se esconde tras esta visión tan desoladora de la vida? ¿Por qué consideran al resto de sus conciudadanos como sujetos peligrosos con un puñal entre los dientes? Los dos teóricos, Kohut y Kernberg, a los que seguimos en esta descripción del *self omnipotente* del ciudadano narcisista, estarían de acuerdo en que detrás de tanto odio a la vida se esconde el *abandono*. Utilizando la terminología clásica del psicoanálisis, ambos están de acuerdo en que el narcisista sufre una pobre integración del *super-yo*, y esto les provoca que ante la ausencia de interiorización de reglas morales se hayan construido un *self* al que todo le está permitido<sup>53</sup>. Unos padres, o en términos teórico-políticos, unas *autoridades* ausentes, y en los casos más graves, también agresivas, han hecho que éstas accedan al mundo interno del ciudadano como objetos malos, peligrosos, vengativos, dejando de lado su función amorosa y protectora, que proporciona confianza al infante ante las contingencias de su andadura política.

El *self omnipotente* renuncia a toda trascendencia que no sea la de sí mismo, porque no ha estado acompañado cuando más falta le hacía. Y desde entonces ese ciudadano endiosado y abandonado irá armando una coraza que lo proteja de las voces que desde su interior piden paz y democracia en su foro interno<sup>54</sup>. El narcisismo sería, por tanto, el ejemplo de un cruel desgobierno de los espacios públicos internos, que engendra sufrimiento tanto al ciudadano que lo padece como a los que lo rodean. Una teoría política del siglo XXI no debería permanecer insensible a este género de crisis políticas que desenmascaran la superficialidad de nuestras democracias<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Ibid., pp. 39, 209; KOHUT, *Análisis del self*, pp.50ss.

<sup>54</sup> Los narcisistas, de hecho, tienen miedo a reconocer la existencia de un mundo interno que escapa a su control consciente. KERNBERG, *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, pp. 269-270.

<sup>55</sup> No estamos de acuerdo, sin embargo, con las propuestas que desde la teoría psicoanalítica propugnan el “dominio del yo” sobre el resto del self. Véase KOHUT, *Análisis del self*, pp. 110, 192. Creemos que esta no es una opción aceptable ni democrática para los espacios públicos internos, sino más bien autoritaria, que prima la estabilidad y la identidad, sobre otros componentes que también son necesarios para el gobierno democrático de uno mismo. Consideramos asimismo un retroceso para la libertad del *self* del ciudadano que, en aras de afirmar una identidad fuerte y adaptada para el yo, algunos psicoanalistas conciben la homosexualidad como un comportamiento patológico que debería ser objeto de tratamiento terapéutico, ver al respecto KERNBERG, *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, pp. 289-292.

Thomas Hobbes, quizás el ideólogo más influyente de la teoría política moderna, describirá en la primera parte de su *Leviathan* al individuo en su *estado natural* con rasgos muy similares a los que hemos apuntado como característicos de la personalidad narcisista<sup>56</sup>, es decir, como los propios de un *self omnipotente*. El teórico inglés intentará pacificar el foro externo a partir del establecimiento de una Commonwealth soberana, pero ¿qué ocurre en el foro interno del individuo descrito en el *Leviathan*? ¿Está la polis externa de la modernidad construida sobre unos foros internos donde la condición humana “is a condition of war of every one against every one”<sup>57</sup>? ¿Tiene el sujeto político moderno una ciudad interior donde “every man has a right to every thing”<sup>58</sup>? Y quizá las preguntas más incómodas por su actualidad serían: ¿cuándo hablamos de democracia moderna nos referimos a un sistema político que ha arrumbado como innecesaria la atención al mundo interno del ciudadano? ¿Son nuestras democracias, entonces, arquitecturas con fachadas espléndidas que esconden un panorama desolador infestado de guerras y de tiranos con unas ansias de poder sin límites<sup>59</sup>?

Hannah Arendt escribirá al respecto de esta ilusión extendida de omnipotencia en la que se basa el *Leviathan*: “El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as a a war of all against all*. Es la guerra de uno

---

Desde nuestra perspectiva, las relaciones homosexuales no pueden ser consideradas un desgobierno. En este punto no se debería haber olvidado la comprensión más abierta de Freud sobre la homosexualidad, de la que decía que “no era algo de lo que uno deba avergonzarse; un vicio o una degradación, ni puede considerarse una enfermedad. Nosotros lo consideramos una variante de la función sexual”, véase al respecto la carta de Freud a una madre norteamericana fechada el 9 de abril de 1935 y citada en Ernest JONES, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Vol. 3, Hormé, Buenos Aires, 1998, pp. 214-215.

<sup>56</sup> Véase James GLASS, “Hobbes and Narcissism. Pathology in the State of Nature”: *Political Theory*, Vol. 8, n° 3 (1980), pp. 335-363.

<sup>57</sup> [Es una condición de guerra de todos contra todos]. Thomas HOBBS, *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. de Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1946, cap. XIV, p. 85. Traducción propia.

<sup>58</sup> [todo hombre tiene un derecho a todo]. Ibidem. Traducción propia.

<sup>59</sup> “In the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death”. [En primer lugar, yo señalo como una inclinación general de la humanidad, un perpetuo e incansable deseo de poder, que cesa sólo con la muerte]. Ibid., p. 64. Traducción propia.

contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido (sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios)”<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Hannah ARENDT, “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 133. Sobre la interpretación arendtiana del contrato social hobbesiano, véase Simona FORTI, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 179-197.



## CAPÍTULO 7

### LA DEMOCRACIA TRÁGICA DE CORNELIUS CASTORIADIS

*Wo Es war, soll Ich werden.*

Sigmund Freud

*Wo ich bin soll auch Es auftauchen*<sup>1</sup>.

Cornelius Castoriadis

En la reflexión de Cornelius Castoriadis (1922-1997) hallamos sendas que pueden ser muy fructíferas si las recorremos con la intención de comprender las relaciones entre *psique* y política. Para este pensador griego, nacido en Constantinopla y que partió como exiliado a París, donde transcurrió el resto de su vida, la política auténtica sólo se podía concebir como democrática. Su mayor propósito intelectual fue dejar en evidencia cómo el gobierno democrático de la *polis* (sea ésta el Estado moderno o cualquier otro modo de organización política) no es tal si no va acompañado del gobierno democrático de uno mismo. Hay un punto, sin embargo, insistirá Castoriadis, sin el que una reflexión teórica sobre la política no puede avanzar si no quiere soslayar algo esencial para la supervivencia de la *polis*, y este punto es la ilusión de omnipotencia que late en el

---

<sup>1</sup> La famosa formulación de Freud ha sido traducida por Luis López-Ballesteros como “donde era *ello*, ha de ser *yo*”. Sigmund FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis” (1933), en *Obras completas*, Tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3146. Castoriadis cree necesario completar la frase del fundador del psicoanálisis con la reformulación que citamos en la cabecera de este trabajo, y que podría traducirse como “donde Yo soy/es, Ello también debe emerger”. Cornelius CASTORIADIS, “Psicoanálisis y política” (1989), en *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008, p. 118.

interior del ciudadano y de la ciudad. Esta inclinación secreta e *inconsciente* no es algo con lo que se pueda acabar de una vez por todas. Eso sería otro delirio omnipotente. Este pensador comprenderá que la democracia es el régimen político de la autolimitación, y eso es algo que se logra (o no) día a día. Sobre estos asuntos, esenciales e inagotables en el ámbito del pensamiento político, nos gustaría ahondar en estas páginas.

### ***El afuera de la identidad***

Castoriadis afirmará una y otra vez en sus escritos que ninguna sociedad humana puede existir sin un componente funcional. Lo funcional es aquello que obedece a las necesidades vitales, físicas o biológicas y está sometido a constricciones lógicas, como el campo de la producción económica<sup>2</sup>. Ahora bien, esa funcionalidad de la sociedad no agota sus posibilidades porque sólo nos sirven para responder a los ámbitos que se rigen por la lógica conjuntista-identitaria. Y esos ámbitos, aunque esenciales para la reproducción de cualquier vida social, no cubren todas las parcelas de la realidad. Además, haciendo uso únicamente de los instrumentos de esa lógica no podríamos dar cuenta ni de los cambios sociales y políticos ni de lo que nos caracteriza como seres humanos: la institución de la sociedad y la imaginación radical<sup>3</sup>.

Para que podamos hablar de *institución* de una sociedad se requiere, según Castoriadis, el despliegue de dos dimensiones: la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión imaginaria. En la primera de estas dos dimensiones, la sociedad (y el

---

<sup>2</sup> Cornelius CASTORIADIS, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 108. Esta caracterización de lo funcional recuerda a la que Hannah Arendt hizo sobre la actividad humana de la *labor*. Véase Hannah ARENDT, *La condición humana* (1958), Paidós, Barcelona, 1993, cap. III.

<sup>3</sup> Cornelius CASTORIADIS, “Institución primera de la sociedad e instituciones segundas”, en *Figuras de lo pensable*, pp. 115-116.

ciudadano) actúa y piensa a través de “elementos”, “clases”, “niveles”, con “propiedades” y con “relaciones” vinculantes entre ellos, que se nos presentan como *distintas y definidas*<sup>4</sup>.

El pensamiento occidental y toda su ontología *heredada* se basan, para Castoriadis, en un gravísimo error que arrastra consecuencias hasta nuestros días, el de restringir la vida a la lógica identitaria<sup>5</sup>, es decir, la sujeción tanto del mundo interno como del mundo externo a ese principio de identidad o de no contradicción que apuntalaría Aristóteles (385-322 a. e. c.) en su *Metafísica*<sup>6</sup>. Para esta concepción tan restringida de la realidad, ser significa *ser determinado*, la existencia equivale a determinación (*peras* entre los filósofos griegos, *Bestimmtheit* entre los alemanes)<sup>7</sup>. Castoriadis se niega a plegarse a esta lógica porque excluye los modos de ser que se salen del cuadro de la determinación, y que constituyen su objeto de interés como investigador: lo histórico-social y lo imaginario.

Siempre puedo proyectar un volumen sobre un plano, una figura sobre un eje; la operación me deja algo entre manos. Pero no puedo proyectar la vida histórico-social sobre uno de sus «ejes», pues la operación no me dejaría *nada*<sup>8</sup>.

Es decir, no dejaría nada de los mundos donde hacen su aparición y se despliegan las *creaciones* humanas. La misma idea de creación es algo que no puede ser

---

<sup>4</sup> Cornelius CASTORIADIS, “Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 71. Cursivas del autor.

<sup>5</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución* (1975), Tusquets, Barcelona, 1989, p. 106.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 2008, Libro IV.3-4. También para Javier Roiz, ésta es una de las características que definen a una *sociedad vigilante* que ha llegado hasta el siglo XXI. Véase Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 311.

<sup>7</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, pp. 11-12, 22-23.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 94.

pensado por la filosofía identitaria, donde todo lo que existe está determinado desde siempre y para siempre, todo tiene un origen y una causa y sólo habría que remontarse siguiendo una implacable secuencia lógica hacia el principio de lo que es. Para la ontología heredada, la creación *ex-nihilo* de nuevos *eidos* (formas) en el campo histórico-social, como el lenguaje, la música o la democracia, es imposible<sup>9</sup>.

Castoriadis afirma que lo social o lo político no pueden pensarse a partir de esta lógica conjuntista-identitaria, esto es, como conjunto cuyos elementos distintos y bien definidos pueden determinarse con claridad, sino que “hemos de pensarlo como un *magma*, e incluso como un magma de magmas, con lo que no quiero decir el caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente”<sup>10</sup>.

Pero eso no quiere decir que haya que desechar sin más esa lógica, puesto que es la que rige “soberana” sobre dos instituciones sin las cuales no es posible ninguna vida social. Estas dos instituciones son el *legein* (distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir), “componente ineliminable del lenguaje y de la representación social”, y el *teukhein* (reunir-adaptar-fabricar-construir), “componente ineliminable de la acción social”<sup>11</sup>. Del primero deriva el *logos*, sobre el que se ha edificado el pensamiento desde la antigua Grecia, y del segundo deriva la *técnica*, de la que hemos presenciado un impresionante desarrollo en la modernidad. *Legein* y *teukhein* remiten el uno al otro y se implican mutuamente de manera circular<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Ibid., pp. 55-56. Véase CASTORIADIS, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, p. 94.

<sup>10</sup> Ibid., p. 34.

<sup>11</sup> Ibid., p. 22. En el capítulo V de esta obra (ibid., pp. 95-176), Castoriadis describe con detalle los aspectos de estas dos instituciones fundamentales.

<sup>12</sup> Ibid., p. 159.

Aunque estas dos lógicas funcionales e instrumentales se *apoyan*<sup>13</sup> en el aspecto identitario del primer estrato natural, ambas son “creaciones sociales” que, sin embargo, condicionan toda institución social<sup>14</sup>. “Decir que la institución de la sociedad *se apoya* en la organización del primer estrato natural quiere decir que no lo reproduce, no lo refleja, no está *determinada por él* de ningún modo; sino que en ese estrato encuentra una serie de condiciones, de puntos de apoyo y de incitación, de limitaciones y de obstáculos”<sup>15</sup>, pero entre este apoyo de la institución en la dimensión identitaria de la vida natural, y la creencia de que lo físico o lo biológico son condición necesaria y suficiente para la sociedad, “hay todo un abismo”<sup>16</sup>. La funcionalidad de la lógica identitaria sólo afecta efectivamente a este primer estrato, pero al mismo tiempo lleva como “exigencia interna propia” la de expandirse para rellenar todos los huecos del ser, “la de cubrir o agotar todo estrato posible”<sup>17</sup>.

En los últimos siglos se ha producido en el campo del pensamiento y de la ciencia una auténtica hipertrofia de esta dimensión conjuntista-identitaria, en menoscabo de la dimensión del imaginario<sup>18</sup>. Para Castoriadis, el científico occidental está poseído por dos fantasmas: en primer lugar, el de la existencia de una organización racional del mundo (de la que no sabe nada), y en segundo lugar, el de que su ciencia está a punto de desvelar íntegramente tal organización. Esto provoca que:

[L]as lagunas de la organización del estrato natural únicamente aparecen como lagunas de una organización *racional* a partir del momento

---

<sup>13</sup> Castoriadis le da el sentido del concepto freudiano de *Anlehnung*. Véase CASTORIADIS, “Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social”, pp. 70-71.

<sup>14</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, p. 123.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>18</sup> Sobre este asunto, véase el excelente artículo de Ricardo CARRILLO ZAPATA y Jacobo SAIBACAM, “El mundo interno, el imaginario y la política”: *Foro Interno*, vol. 10 (2010), pp. 97-122.

en que se ha decidido que el único punto de vista importante es el de la explicación *racional*, o que la única auténtica organización es la organización identitaria y en conjuntos. Pero esta decisión es una institución histórico-social particular y reciente<sup>19</sup>.

La técnica como fin en sí mismo es, en opinión del pensador griego, una “posición imaginaria” de nuestra sociedad contemporánea, algo que vale en nuestros días “como ese puro delirio social que presentifica el fantasma de omnipotencia, delirio que es, en gran parte, la «realidad» y la «racionalidad» entre comillas —pero sobre todo sin comillas— del capitalismo moderno”<sup>20</sup>.

Si el *legein* y el *teukhein* son consustanciales a la institución de cualquier tipo de sociedad, ha sido una representación imaginaria particular “acaecida en Occidente hace unos siglos” la que ha propuesto que todo lo que es racional y matematizable, que todo lo que hay que conocer es finito y que “el fin del saber es el dominio y la posesión de la naturaleza”<sup>21</sup>. Es decir, la entronización de ese axioma fundamental del mundo moderno que dice que “el conocimiento es poder”; el mismo que desde que lo escribiera Francis Bacon (1561-1626) y lo suscribiera con ahínco Thomas Hobbes (1578-1679) ha

---

<sup>19</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, pp. 120-121.

<sup>20</sup> Ibid., p. 165. Castoriadis establece en su obra en muchas ocasiones la asociación entre capitalismo y omnipotencia: “la institución explícita del tiempo en el capitalismo, en tanto que tiempo identitario o tiempo de referencia, es la de un flujo mensurable, homogéneo, uniforme, totalmente aritmético; y en tanto tiempo imaginario o tiempo de significación, el tiempo capitalista típico es un tiempo «infinito» representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de acumulación, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total, de realización de un fantasma de omnipotencia”. Ibid., p. 74. Sobre la racionalización capitalista seguirá diciendo en uno de sus últimos trabajos: “podemos caracterizarla más exactamente relacionándola con algo más conocido, más familiar, y expresado de otras formas en otros tipos de organización social: la tendencia al dominio. Esto nos permite en particular enlazar con uno de los rasgos más fundamentales de la psique individual: la aspiración a la omnipotencia”. CASTORIADIS, “La «racionalidad» del capitalismo”, en *Figuras de lo pensable*, p. 73.

<sup>21</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, p. 176.

desfilado por todas las instituciones académicas con las fanfarrias de una marcha triunfal<sup>22</sup>.

### ***La realidad de la psique***

Consideramos que no pueden valorarse la complejidad y la originalidad del pensamiento de Castoriadis sin adentrarse en sus concepciones acerca de la realidad psíquica del ciudadano. Para este autor, el ninguneo al que han sometido algunas ciencias sociales todo lo concerniente al mundo interno de las personas es la gran falla que cruza tanto la teoría política como la sociológica y que las incapacitan para dar cuenta de aspectos cruciales en su ámbito de investigación. La incomunicación entre las diferentes disciplinas que tratan lo social y lo político provoca que cada una de ellas tienda a “desarrollar su propio dogmatismo y a volverse cieg[a] ante todo lo demás”<sup>23</sup>. No sólo es ceguera, sino también una preocupante “sordera psicoanalítica” entre los sociólogos y politólogos, que hablan y escriben olvidando que su objeto de investigación y sujeto de construcciones teóricas, el ser humano, “comporta dos dimensiones indisociables, la dimensión psíquica y la dimensión social”<sup>24</sup>. Al tratarse de dos mitades no separables, la mitad de la que tratan la ciencia política y la sociología se ha convertido, en palabras de Castoriadis, en una “caricatura”<sup>25</sup>. La consecuencia de tal actitud es el empobrecimiento inquietante de estas ciencias sociales en las últimas décadas.

---

<sup>22</sup> Véase sobre este punto ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 47, 100-101.

<sup>23</sup> CASTORIADIS, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, p. 110.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem.

La teoría política, la teoría económica, la sociología, dominadas...por un individualismo metodológico de una ingenuidad indescriptible, siguen desarrollándose como si Freud no hubiera existido, como si las motivaciones de los seres humanos fueran trivialmente simples y «racionales»<sup>26</sup>.

Ni el interés económico ni factores puramente racionales pueden explicar la conducta de los ciudadanos, ni en situaciones de prosperidad ni mucho menos en situaciones de angustia social e individual como los periodos de crisis. Por ello Castoriadis echa mano del viejo maestro austríaco para comprender qué se esconde detrás de la aparente racionalidad de nuestra organización social, lo que a la vez le proporcionará diferentes claves para *elucidar*<sup>27</sup> el gobierno de nuestras vidas.

Nuestro autor expondrá sus más importantes contribuciones teóricas acerca del funcionamiento del psiquismo humano en el capítulo VI de la que es considerada su mayor obra, *La institución imaginaria de la sociedad*<sup>28</sup>. Esas páginas de Castoriadis serán, desde ahora, la base de nuestra argumentación.

Para este filósofo y psicoanalista, el hallazgo fundamental de Sigmund Freud (1856-1939) fue el descubrimiento del “modo de ser” de lo inconsciente, como ese *espacio* —y esto supone un abuso de nuestro lenguaje *identitario*— que dentro de

---

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Según este teórico, la filosofía no debe ni puede *explicar*, ni *comprender* en lo referente a las ciencias humanas, “se trata de elucidar”. Ibid., p. 102. El hecho de preferir la “elucidación”, ese arrojar luz sobre algo para que aparezca la claridad, denota una preferencia por las metáforas visuales, lo que indica, a su vez, la fuente predominantemente *griega* de sus planteamientos. En la tradición de Jerusalén, la otra mitad de la tradición de pensamiento occidental, la verdad se adquiere *de oídas*. Sobre el uso de las metáforas visuales en el pensamiento político y filosófico, véase Hannah ARENDT, *La vida del espíritu* (1978), Paidós, Barcelona, 2002, pp. 132-150.

<sup>28</sup> En un valioso artículo sobre el concepto de “imaginario” y sus implicaciones en el lenguaje, Sonia Arribas elabora toda su argumentación sin hacer mención a este capítulo fundamental, a pesar de citar profusamente el libro en su trabajo. De hecho, relega toda la influencia del psicoanálisis en la obra de Castoriadis a una nota a pie de página. Ver Sonia ARRIBAS, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”: *Foro Interno*, vol. 8 (2008), p. 108. Sorprendentemente, en el artículo antes citado de Ricardo Carrillo y Jacobo Saibacam (ver nota 18), y a aunque trate sobre esta sensibilidad de Castoriadis acerca del mundo interno del ciudadano, tampoco aparece ninguna referencia a este capítulo.



nosotros mismos “ignora el tiempo e ignora la contradicción”<sup>29</sup>. El tiempo en él no existe y las contradicciones no se excluyen. Lo inconsciente “sólo existe como flujo indisociablemente representativo/afectivo/intencional”<sup>30</sup>. Es, pues, un espacio, o mejor, un “modo de ser”, como le gusta decir a Castoriadis, que no puede ser abordado con las armas del pensamiento dialéctico<sup>31</sup>. En todo caso, sólo puede ser entendido en una cierta manera a partir de los tropos de la retórica. “[L]a metáfora, la metonimia y otros tropos del lenguaje de la vigilia toman prestado algo de las operaciones del inconsciente”, aunque, aclara Castoriadis, “sin la capacidad de reproducir la exuberancia y la riqueza de este último”<sup>32</sup>, que se despliegan a través de los mecanismos descritos por Freud del desplazamiento y la condensación.

En el *magma* representativo de lo inconsciente no opera en ningún sentido la “lógica de la vigilia”, de la “*existencia despierta*”<sup>33</sup>, en su modo de ser no encontramos ninguna limitación, ninguna determinación, ningún *peras*. Nos encontramos con un tipo de ser que es a la vez uno y muchos, para el que ninguna determinación es decisiva, “para la representación inconsciente lo obligatorio es trivial y vacío y lo imposible no existe”<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, p. 179. O en palabras del propio Freud: “Diremos que los caracteres que esperamos encontrar en los procesos pertenecientes al sistema inconsciente son la *falta de contradicción...la independencia del tiempo y la sustitución de la realidad exterior por la psíquica*”. Sigmund FREUD, “Lo inconsciente” (1915), en *Obras completas*, Tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2073. Cursivas en el original.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> “No creo en la verdad de aquella máxima que pretende que de la discusión nace la luz, máxima que me parece ser un producto de la sofística griega y pecar, como ella, por la atribución de un exagerado valor a la dialéctica”. Sigmund FREUD, “Lecciones introductorias al psicoanálisis” (1915-1917), en *Obras completas*, Tomo 6, p. 2274.

<sup>32</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, p. 180. Recordemos que Freud al analizar el tema de la “omnipotencia de las ideas” señala que uno de los rasgos de esta actividad mental inconsciente es “la *sustitución de la parte por el todo*”, es decir, el recurso a la metonimia. Véase Sigmund FREUD, “Tótem y tabú” (1913), en *Obras Completas*, Tomo 5, p. 1799. Cursivas en el original.

<sup>33</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, p. 181. Cursivas en el original.

<sup>34</sup> Ibid., p. 184.

Es tal el alcance de este descubrimiento científico que, según Castoriadis, apabulló incluso a quien lo hizo posible. La misma omnipotencia positivista — o también podríamos decir *gnóstica*— en la que Freud se formó, fue la que, a pesar de haber descifrado el modo de ser de lo inconsciente, “incompatible con la lógica-ontología diurna”, le llevó a pensar en él, durante todo el resto de su obra, “a condición de invocar toda la maquinaria de aparatos psíquicos, de instancias, de sitios, de fuerzas, de causas y fines, para terminar por ocultar su indeterminación en tanto imaginación radical”<sup>35</sup>. Por eso se preguntará nuestro autor:

¿Acaso la teoría freudiana, sobre todo la metapsicología, no se refiere todo el tiempo a un aparato psíquico constituido de una manera y no de otra, a lugares, fuerzas y entes tomados de la lógica identitaria de lo real y de sus construcciones en otros dominios?<sup>36</sup>.

Dice Castoriadis —en consonancia con su interés de plantear una filosofía que no sea esclava del principio de identidad—, que en todo gran autor hay que aprovechar la riqueza de sus contradicciones<sup>37</sup>, y se refiere a “las contradicciones verdaderas, brutales, irreductibles, respecto de las cuales es tan tonto pensar que por sí mismas anulan la aportación del autor, como tratar de disolverlas”<sup>38</sup>. Este respeto a las contradicciones es algo que otra de las pensadoras esenciales del siglo XX, Hannah Arendt (1906-1975), también captó con su admirable y sutil inteligencia hacia lo que no es evidente<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 22.

<sup>36</sup> Ibid., p. 185.

<sup>37</sup> Ibid., p. 20.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ver Hannah ARENDT, “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 31. Véase también sobre este tema Víctor ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, pp. 233-269.

Aunque se contradijera, o precisamente por ello, Freud dispersará a lo largo de sus escritos intuiciones, pequeños y valiosos cabos de los que tirar del hilo para ir adentrándonos en los pasadizos secretos de la mente humana. El más fructífero de esos hilos fue el que le condujo a estudiar los sueños. Un atrevimiento imperdonable para la lógica-ontología heredada, que siempre se había negado a prestar atención a ese tipo de representación mental, considerada hasta entonces como un deshecho del pensamiento vigilante<sup>40</sup>. Si bien puede ser cierto que, como apunta Castoriadis, hasta Freud la filosofía occidental no había osado acercarse a la *letargia*<sup>41</sup>, esto sólo es válido para la tradición griega, aquella que tiene sus comienzos en la Atenas clásica. En la tradición judía los sueños siempre han cumplido un papel esencial como vehículo privilegiado del pensamiento profético, y han servido de inspiración para la difícil tarea del buen gobierno de la comunidad. Este cultivo de la letargia por parte de la cultura y el pueblo judío —y Freud se consideró siempre como parte del mismo<sup>42</sup>— es un punto ciego en la obra de Castoriadis. Volveremos sobre ello más adelante.

Castoriadis cree hallar la puerta al inconsciente a través de varias frases de Freud relativas al *ombligo del sueño*, es decir, de esa parte del sueño de la que el creador del psicoanálisis dijo que era “insondable, como un lugar por el cual está unido al inconsciente”. Incluso en las mejores interpretaciones de un sueño, el buen intérprete se vería obligado “a dejar en tinieblas un determinado punto”<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Hobbes, por ejemplo, consideraba a los sueños como las “imaginaciones” que aparecen cuando dormimos, y que al igual que el resto de imaginaciones no son otra cosa que “*decaying senses*”. Ver Thomas HOBBS, *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. de Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1946, cap. 2, pp. 10-11. Cursivas en el original.

<sup>41</sup> Sobre la idea de letargia en la teoría política, véase Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, Foro Interno, Madrid, 2003, pp. 325-367.

<sup>42</sup> En el prólogo a la edición hebrea de *Tótem y tabú* de 1930, Freud reconocerá que, a pesar de hallarse muy alejado de cualquier creencia religiosa, nunca ha renegado de la pertenencia a su pueblo, que se siente judío y que no desea que su naturaleza sea otra. También confesará que si alguien le preguntara qué queda en él de judío, él respondería: “Todavía muchas cosas; quizá todo lo principal”. FREUD, “*Tótem y tabú*”, p. 1746.

<sup>43</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, pp. 186-187. Véase Sigmund FREUD, “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras completas*, Tomo 2, pp. 415, 665-666.

Esto quiere decir, según Castoriadis, que las ideas latentes en un sueño son magmas en un magma. El sentido último de un sueño, si se quiere ser verdaderamente fiel al espíritu del fundador del psicoanálisis, no puede establecerse de una vez y para siempre, porque por su propia naturaleza es “interminable, indeterminado, *apeiron*, indefinido”<sup>44</sup>.

De entre la larga nómina de reconocidos seguidores de Freud que han continuado su labor como teóricos del psicoanálisis, Castoriadis sólo reconoce la influencia de Melanie Klein (1882-1960) como una de las pocas investigadoras que se ha acercado al significado genuino de los modos de ser de la psique al haber estudiado en profundidad la ambivalencia de los afectos, las propiedades incompatibles de las representaciones mentales y la emergencia incesante de formaciones fantásticas<sup>45</sup>. Son Freud y Klein los que lo llevan a definir lo inconsciente como un “producto y manifestación continua de la imaginación radical” y a afirmar que “su modo de ser es el de un magma”<sup>46</sup>.

Como ya hemos explicado al tratar el funcionamiento de la lógica identitaria, la relación entre la psique y la realidad biológica es una relación de “apoyo” (*Anlehnung*), esto es, puede servir como soporte para la psique (una especie de *hardware* de los equipos informáticos), pero no la condiciona, ni es por supuesto la causa de las fantasías o representaciones. La psique puede tener en cuenta los datos somáticos, pero no nos es posible predecir de qué manera los tendrá en cuenta ni para elaborar qué cosa. Aquí la lógica identitaria nos muestra su “radical impotencia”, porque se encuentra fuera de los dominios en los que puede operar o imponer su determinación. En este punto entra en juego “la creatividad de la imaginación radical”<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Ibid., 189.

<sup>45</sup> Ibid., pp. 180, 189, 195.

<sup>46</sup> Ibid., p. 189.

<sup>47</sup> Ibid., p. 204.

La psique es tanto *Bildung* como *Einbildung* —formación e imaginación—, creadora de representaciones a partir de una nada de representación<sup>48</sup>. La fantasía primordial de la psique es, para Castoriadis, el sujeto psíquico originario, representación de un Sí-mismo (o *self*) que lo es Todo<sup>49</sup>.

*Ich bin die Brust* (yo soy el pecho), dice Freud en una de las últimas anotaciones que escribió poco antes de morir<sup>50</sup>. Y para Castoriadis esta frase es un tesoro porque nos retrotrae al modo en el que el bebé, el infante recién nacido, percibe “alucinado” el pecho materno, en una relación de identidad total, porque él y el mundo (el resto de los objetos) están fundidos en uno. En su *self* nada está ausente, nada falta. El lenguaje de la vigilia no puede describir esa realidad en la que representación, intención y afecto están indiferenciados, ese nivel originario en la que no hay ningún objeto ausente, y por lo tanto, tampoco hay deseo, “pues el deseo es siempre satisfecho-realizado, antes de haber podido articularse como deseo”<sup>51</sup>. En tanto inconsciente, la imaginación radical se da existencia a sí misma y da existencia a lo que no es en ningún lugar. Este *no-ser* según “los cánones diurnos” es a lo que Freud llama “realidad psíquica”<sup>52</sup>, una realidad constituida primordialmente por un flujo perpetuo de representaciones.

En el nivel primario de la psique no podríamos hallar un índice de realidad o de verdad, tampoco hay representaciones de palabras o simbolismo, ni encontramos un dentro (interior) y un afuera (exterior) —que ya sería una distinción identitaria—, lo único que podría haber es una “representación de *todo* (como) *sí-mismo*, de *sí-mismo* (como) *todo*”, expresiones en las que las palabras entre paréntesis indican la impotencia

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 193.

<sup>49</sup> Ibid., p. 200. Sobre el uso teórico político del concepto de *self*, véase Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, *passim*.

<sup>50</sup> Esta frase se encuentra en una nota del 12 de julio de 1939, hallada entre los papeles póstumos de Freud y no publicados hasta 1941. Sigmund FREUD, “Conclusiones, ideas, problemas” (1941), en *Obras completas*, Tomo 9, p. 3431.

<sup>51</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, p. 206.

<sup>52</sup> Ibid., p. 207.

de nuestro pensamiento de vigilia para nombrar este «estado». Esto es “lo único «real» para la psique”<sup>53</sup>.

Este *self-todo* es, en la teoría del pensador griego, la “matriz” y el “prototipo” de lo que, para el ciudadano, será siempre, a lo largo de su infancia pero también de su vida adulta, el *sentido*, a saber, el sentirse como “fin y fundamento de sí mismo, fuente ilimitada de placer a la que nada le falta y que no deja nada por desear”<sup>54</sup>.

Algunos psicoanalistas, siguiendo a Freud, han llamado a este estado “narcisismo primario”<sup>55</sup>. Pero Castoriadis, siguiendo también a *otro* Freud, prefiere denominarlo “autismo”, y para ello se basa en una observación que dejó en una nota a pie de página en su ensayo *Los dos principios del funcionamiento mental*. En esta extensa nota, Freud señala que el lactante “alucina...el cumplimiento de sus necesidades internas” y que al igual que ocurre con el embrión de la aves —en el que los cuidados maternos se limitan al suministro de calor—, el sistema psíquico del bebé humano se nos aparece como “totalmente aislado del mundo exterior” y capaz de “satisfacer de un modo autístico...sus necesidades”<sup>56</sup>.

Este autismo del infante requiere que no haya ninguna separación entre la representación del *self* como todo, el afecto a tal situación y la intención de permanencia atemporal en ese “estado”. Esta descripción aparentemente absurda, donde no hay ni medios ni fines o distinciones, es, según Castoriadis, la auténtica descripción freudiana de lo inconsciente, “cuando se la toma medianamente en serio y se la despoja de las

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 209.

<sup>54</sup> Ibid., p. 210. Para Sándor Ferenczi, el discípulo predilecto de Freud, la omnipotencia es “el sentimiento de que uno tiene todo lo que desea y que no hay nada más que uno pueda desear”. La etapa psíquica que aquí está describiendo Castoriadis coincidiría con lo que Ferenczi denomina “periodo de omnipotencia incondicional”. Véase Sándor FERENCZI, “Estadios en el desarrollo del principio de realidad”, en *Sexo y psicoanálisis*, Ediciones Hormé, Buenos Aires, 1959, p. 157.

<sup>55</sup> El estudio clásico sobre el tema es Sigmund FREUD, “Introducción al narcisismo” (1914), en *Obras completas*, Tomo 6, pp. 2017-2033. En este trabajo Freud opina que el *yo* generalmente pasa de un narcisismo primario (amor por uno mismo) a las relaciones objetales (con los demás), pero quedan siempre restos narcisistas en el “ideal del yo”, a quien se le atribuyen rasgos omnipotentes.

<sup>56</sup> Sigmund FREUD, “Los dos principios del funcionamiento mental” (1911), en *Obras completas*, Tomo 5, p. 1639.

capas positivistas o estructuralistas bajo las cuales se la ha recubierto apresuradamente para hacerla «acceptable»<sup>57</sup>.

Las fantasías de cualquier ciudadano de nuestros sistemas políticos occidentales, tan sofisticados, racionales y garantistas, remiten, si hacemos caso a la exposición de Castoriadis, “a un «estado» en el que el sujeto está en todas partes”, en que ese sujeto, depositario de los derechos políticos, lo es todo. En realidad, el auténtico deseo inconsciente que no cesa a lo largo de nuestras vidas no es el deseo de ningún objeto ni de ninguna otra persona; aquello a lo que el deseo verdaderamente apunta es a ese “estado”, no es por tanto un deseo de objeto, es más bien un *deseo de estado*. Un estado monádico del que el individuo social y el sujeto político llevan consigo sus “huellas indelebles”<sup>58</sup>.

La posterior aparición de las otras presencias, en primer lugar, la de los cuidadores, a las que se irán sumando la infinidad de objetos públicos con los que el ciudadano se irá encontrando en su andadura por su *polis* particular, provocan la ruptura de ese mundo total del *self*, a lo que el ciudadano responde con un retorno interminable en sus fantasías a ese mundo primero, “si bien no en su unidad intacta y a partir de entonces inaccesible, sí por lo menos en sus características de cierre, de dominio, de simultaneidad y congruencia absoluta entre la intención, la representación y el afecto”<sup>59</sup>. Este deseo de vuelta a un mundo en el que ya no hay deseos, en el que todo es posible, es “radicalmente irreductible” porque el ciudadano no volverá a encontrar en la realidad de la *polis* ningún objeto público o privado que sacie definitivamente esa ansiedad:

---

<sup>57</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, p. 211.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 212-213.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 213.

Una vez que la psique ha sufrido la ruptura de ese “estado” monádico, que le imponen el objeto, el otro y el cuerpo propio, queda definitivamente descentrada respecto de sí misma. Orientada por lo que ella no es, por lo que ya no es y que ya no pueda ser. *La psique es su propio objeto perdido*<sup>60</sup>.

Esta pérdida irreparable, esta escisión del *self* con respecto a sí mismo, es “el primer trabajo que impone a la psique su inclusión en el mundo”. No obstante, no olvidaremos jamás nuestros días de gloria, que se convertirán en nuestro más oculto anhelo. La dimensión psíquica del ciudadano siempre añorará ese *paraíso* del que fue expulsado, y cuyas puertas se le cerraron a perpetuidad. Así, encontraremos pocas descripciones más sugestivas de esta pérdida irremediable que la que aparece en el relato bíblico de la Caída:

Y dijo Yahveh Dios: «¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre». Y le echó Yahveh Dios del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado. Y habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de la espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 214. Este argumento de Castoriadis guarda un gran parecido con la teoría del “amor primario” del psicoanalista húngaro Michael Balint. Véase Michael BALINT, *La falta básica*, Paidós, Barcelona, 1982, pp. 82-91.

<sup>61</sup> Génesis 3: 22-24.



La evolución ulterior de la psique, la historia de su socialización, arrastrará en todas sus etapas “las huellas de su punto de origen”, de ese Edén sin deseos, donde sujeto y mundo, afecto y sentido, eran uno y lo mismo. Lo que Castoriadis nos propone, a partir de su lectura de Freud, implica que la institución de la sociedad, que al mismo tiempo es institución del individuo social, impone a la psique una organización esencialmente heterogénea a su estado primero como *self* total. La mónada psíquica será eso que aunque ausente —porque la psique no podrá volver a representarlo—, continúa estando presente en todos los procesos de lo inconsciente, marcando con su sello todas las representaciones. Significará “el deseo, señor de todos los deseos, de unificación total, de abolición de todas las diferencias y de la distancia”. Si en lo inconsciente no existen, porque son ignorados, el tiempo y la contradicción, eso es debido a que, “agazapado en lo más oscuro de esa caverna, el monstruo de la locura unificante reina allí como dueño y señor”<sup>62</sup>.

Este monstruo, este Leviatán<sup>63</sup>, es la *omnipotencia* del pensamiento, la auténtica soberana del inconsciente de cada ciudadano<sup>64</sup>. Es por ella y a partir de ella, que ha surgido de la mónada psíquica, cuando todo era Uno, por lo que en nuestra mente se mantiene siempre vigente la idea de una vinculación total y universal entre la pluralidad de objetos e individuos que encontramos en el espacio público. Lo que Castoriadis quiere que comprendamos, en otra vuelta de tuerca muy audaz en su elaboración teórica, es que esa locura autística encierra “el germen de la razón” y de la tendencia a la unidad y a la lógica identitaria.

---

<sup>62</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, , p. 217

<sup>63</sup> Véase Job 40: 25-32; 41: 1-26..

<sup>64</sup> Cornelius CASTORIADIS, “El psicoanálisis: situación y límites”, en *Figuras de lo pensable*, p. 229.

El hombre no es un animal racional, como afirma el antiguo tópico. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional<sup>65</sup>.

Que el objetivo último del teórico o del científico sea el de encontrar en la alteridad, en lo diferente, en la pluralidad, las manifestaciones de *lo mismo* una y otra vez; la necesidad de encontrar un sistema o una *solución final* basada en definiciones últimas es “un avatar de la locura unificadora”<sup>66</sup>. Que en lo distinto haya que encontrar siempre relaciones de pertenencia, no es otra cosa, para Castoriadis, que el arrebatado intratable de una razón loca que buscaría calmar su angustia con la afirmación del principio de identidad.

En esta etapa monádica se produce un repliegue del *self* sobre sí mismo, “no hay ni otro ni objeto”, existe una *clausura* que el pequeño infante tiene que romper para sobrevivir<sup>67</sup>. Como ya hemos apuntado antes, en lo inconsciente —y la mónada psíquica es un estado anterior a la aparición de la consciencia—, la necesidad somática no explica nada. La respuesta del bebé a la necesidad es siempre, en un primer momento, la alucinación y la satisfacción fantástica. Es decir, responde con productos de la imaginación radical, una imaginación tan desbocada, tan poderosa, que puede llegar a matar, como en el caso de la anorexia, en el que un niño (pero también un adulto) “muere efectivamente a causa de su imaginación”<sup>68</sup>. Sin embargo, es precisamente esta no funcionalidad de nuestro psiquismo la que nos hace humanos, ya que si en el resto de

---

<sup>65</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, pp. 218-219.

<sup>66</sup> Ibid., p. 219. Esta tendencia a la unidad, que también percibirá Arendt, supone la imposibilidad o la ruina de la política porque ésta surge a partir del hecho de la pluralidad de los hombres. Véase Hannah ARENDT, “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 131-134.

<sup>67</sup> Cornelius CASTORIADIS, “De nuevo sobre psique y sociedad”, en *Figuras de lo pensable*, p. 242.

<sup>68</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, p. 223.

especies animales sus representaciones obedecen siempre a una serie de funciones biológicas (es decir, se rigen por la satisfacción del “placer de órgano”), en el caso de los humanos encontramos una completa “desconexión entre el placer de representación y el placer de órgano”<sup>69</sup>. Esta es la razón por la que la sexualidad humana fascinó a Freud, porque en ella se da esa excepción única, al estar desvinculada de la función reproductora y “dominada de forma decisiva por la imaginación”<sup>70</sup>.

No comprenderemos nada de la psique si no reconocemos la presencia esencial en ella de la imaginación radical, esa capacidad espontánea y creadora, no funcional, que corresponde al hecho de que el placer de representación está por encima del placer de órgano<sup>71</sup>.

Entonces nos podemos preguntar, ¿cómo puede este “animal radicalmente inepto para la vida”<sup>72</sup> sobrevivir y convertirse en el ciudadano de nuestras democracias? ¿Cómo es posible que ese *hopeful and dreadful monster*<sup>73</sup> que es el recién nacido pueda llegar a reconocer las necesidades, las aspiraciones o los intereses de las demás personas con los que comparte tanto los espacios públicos como privados de la *polis*? De esta descripción absolutamente solipsista de la realidad psíquica, ¿cómo pueden derivarse una sociedad, un mundo público, en que sean posibles la amistad y el compromiso cívico? Desde una negación tan radical de la pluralidad *in foro interno* e *in foro externo*, ¿de qué manera surgieron la isegoría, la isonomía, el buen juicio o el gobierno democrático de uno mismo y de la comunidad política?

---

<sup>69</sup> CASTORIADIS, “De nuevo sobre psique y sociedad”, p. 234.

<sup>70</sup> CASTORIADIS, “El psicoanálisis: situación y límites”, p. 229.

<sup>71</sup> CASTORIADIS, “De nuevo sobre psique y sociedad”, p. 234.

<sup>72</sup> CASTORIADIS, “Institución primera de la sociedad e instituciones segundas”, p. 120.

<sup>73</sup> CASTORIADIS, “Psicoanálisis y política”, p. 119.

Somos conscientes de que el lector de este trabajo puede plantearse estas y otras cuestiones a raíz de lo expuesto hasta ahora. Intentaremos en lo que sigue responder, escuchando las propuestas de Castoriadis, a estas preguntas, así como señalar algunas de las significativas ausencias que no oímos en su pensamiento.

### ***Los riesgos de las idolatrías***

Como hemos visto, en los planteamientos teóricos del pensador griego resulta esencial la postulación de un primigenio estado monádico del *self* del ciudadano, puesto que, desde su punto de vista, sin él “la totalidad de la historia posterior de la psique resulta incomprensible”<sup>74</sup>. En el caso de que no aceptáramos la existencia de la mónada psíquica, ¿cómo podríamos explicar lo que Freud denominara *la omnipotencia mágica del pensamiento*?

Ahora bien, esta omnipotencia en realidad no tiene nada de “mágica”. Es real, aunque no forme parte de la realidad de los espacios y los tiempos lógico-identitarios, de la realidad de los pesos y las medidas o del control matemático de lo que nos rodea. Pero es absolutamente real para una comprensión de la política que tiene en cuenta el mundo interno del ciudadano, donde se van elaborando a lo largo de toda una vida las sustancias públicas que dan forma a las preferencias, las actitudes o las creencias políticas de los individuos.

---

<sup>74</sup> Cornelius CASTORIADIS, “Psique y educación”, en *Figuras de lo pensable*, p. 196.

El inconsciente puede formar, y de hecho lo hace, el fantasma que satisface su deseo. En este sentido, la psique es efectivamente omnipotente<sup>75</sup>.

El niño y más tarde el ciudadano adulto atribuyen a lo largo de sus experiencias políticas la omnipotencia a diversas figuras, entidades, personas que se convierten en *ídolos*, ya sea la Madre, el Padre, la Familia, la Nación, el Estado, el Líder o la Ciencia, cada uno de ellos recipientes de esa ilusión de poder sin fin. El recurso a la *idolatría* se ha convertido en uno de los rasgos más sobresalientes de la modernidad, como ya nos hizo ver Bacon<sup>76</sup>, y en una convención más tanto de los politólogos y sociólogos más prestigiosos como del ciudadano de a pie de nuestros regímenes democráticos<sup>77</sup>. Ante los miedos y las ansiedades que nos producen los cambios en nuestras vidas, o la impotencia con la que parecemos encarar las contingencias que pueden zarandear las identidades que aparentaban estar más asentadas, no es extraño que proyectemos nuestras fantasías de omnipotencia en ídolos que nos ofrezcan de forma mágica seguridad y perdurabilidad.

La contrapartida a esta adoración idolátrica puede ser, sin embargo, desastrosa para el gobierno democrático del *self* del ciudadano. El arrastre masivo que provoca la promesa de un ídolo acarrea una de las tiranías más perversas que pueden imponerse en nuestros foros internos, ya que el objeto idolatrado solo puede ser tal si se suspende la capacidad de juicio, la que para pensadores como Arendt era la facultad más política de la vida del espíritu<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Véase Francis BACON, "Aphorism XXXVIII", en *The New Organon and Related Writings*, Book One, III, edición de Fulton H. Anderson, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, New York, 1960, p. 47.

<sup>77</sup> "En un mundo que se ríe de conceptos como omnipotencia, letargia, abandono, bondad, generosidad o locura, es habitual que millones de personas vivan entregadas a alguno de estos ídolos. No sólo no esconden su fervor, sino que se sienten orgullosas de sus procuraciones y les aclaman". Javier ROIZ, "Editorial. Ciencia Patriótica": *Foro Interno. Anuario de teoría política*, vol. 10 (2010), p. 7.

<sup>78</sup> Véase al respecto Hannah ARENDT, "Introducción a la política", pp. 138-142. A la autora alemana le preocupan especialmente la capacidad que tienen las *Weltanschauungen* ideológicas para anular nuestra

El rechazo a la idolatría es una de las constantes de la tradición política judía<sup>79</sup>, tradición intelectual y espiritual de la que el psicoanálisis es en muchos aspectos uno de sus últimos frutos. Moisés Maimónides (1135-1204), *el segundo Moisés* para el judaísmo y la figura principal del pensamiento político sefardí, ya dejó escrito en la tercera parte de su *Guía de perplejos* que la adoración de ídolos no sólo es algo inútil, incapaz de dar ningún fruto, sino además contraproducente<sup>80</sup>, pues deja confundido y vacío a quien se entrega a ellos.

Un gran conocedor de Freud como Castoriadis no podía dejar de estar preocupado por estas identificaciones omnipotentes que, aunque tantas veces inevitables en la maduración psíquica del ciudadano, pueden poner en riesgo la fragilidad de la democracia. El infante es capaz, mediante una operación proyectiva, de dotar de atributos omnipotentes a sus primeros cuidadores, y lo hace para poder sobrevivir movido por las ansiedades persecutorias propias de la niñez más temprana<sup>81</sup>. A lo largo de su vida, el ciudadano encontrará esa magia en los diversos objetos públicos que crea que pueden protegerle del descontrol o la intemperie en la que, más a menudo de lo que nos gustaría, nos vemos arrojados en nuestras vidas.

Pero, ¿dónde halla el ciudadano esa omnipotencia que después transferirá a otros o a sus propias visiones del mundo? ¿Y de dónde procede esa furia unificadora, esa obsesión maniaca que encontramos una y otra vez en la política y en la filosofía? La respuesta de Castoriadis es clara sobre este punto: de la mónada psíquica, de la prolongación en una imaginación radical —en la que no funciona el principio de

---

capacidad de juicio político. Se trataba por tanto de unos ídolos de la polis que generan una actividad mental basada en el prejuicio, cuya función es “preservar a quien juzga de exponerse abiertamente a lo real y de tener que afrontarlo pensando”. Ibid., p. 140.

<sup>79</sup> El rabino sefardí Najmánides (1194-c. 1270) pensaba que los ídolos vaciaban por dentro a sus seguidores. Ver al respecto Javier ROIZ, “Sobre la tolerancia en la sociedad vigilante”: *Utopía y praxis latinoamericana*, Año 13, n.º 43 (2008), p. 111.

<sup>80</sup> Ver al respecto José FAUR, “The Biblical Idea of Idolatry”: *The Jewish Quarterly Review*, vol. 69, n.º 1 (1978), p. 3.

<sup>81</sup> Melanie KLEIN, “Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa” (1948), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, Paidós, Barcelona, 1988, pp. 37-38.

identidad— de la imperiosa necesidad del bebé de percibirlo todo como idéntico a sí mismo<sup>82</sup>, donde uno es el mundo y el mundo es uno y no hay ni siquiera deseo, porque nada falta en esa armonía original.

### ***La apertura al mundo***

Ese mundo autístico del infante es también, paradójicamente, quien necesita un espacio y unas figuras externas para poder sobrevivir. Esa búsqueda de armonía que prescribe el estado monádico de la psique irá a la vez creando un *afuera* al que arrojar todo lo malo, todo lo que no puede tener cabida en ella, las diversas fuentes del displacer. La primera de ellas, como ya teorizó Melanie Klein siguiendo las intuiciones del último Freud, es el “pecho malo”, o mejor dicho, “la ausencia de pecho”, tan frecuente en las primeras etapas de la vida del infante<sup>83</sup>. Ese pecho nutricio será lo que, al serle negado al infante, al ser algo que escapa finalmente a su control omnipotente, se convertirá en el primer “objeto” externo a la mónada psíquica, germen del espacio exterior y, por tanto, condición de posibilidad del reconocimiento de la *alteridad*, de la existencia de “los otros”, sin los cuales no tiene sentido aquello que llamamos política.

Para Castoriadis, y siguiendo en este punto las investigaciones de su compañera por aquel entonces, la psicoanalista Piera Aulagnier (1923-1990), la mónada psíquica sufre una ruptura, una separación esencial entre el *self* y el *afuera*, una “violencia

---

<sup>82</sup> CASTORIADIS, “Psique y educación”, p. 197.

<sup>83</sup> Freud diría en su última obra inacabada: “El primer objeto erótico del niño es el pecho materno que lo nutre...Al principio, el pecho seguramente no es discernido del propio cuerpo, y cuando debe ser separado de éste, desplazado hacia «afuera» por sustraerse tan frecuentemente al anhelo del niño, se lleva consigo, en calidad de «objeto», una parte de la catexia libidinal originalmente narcisista...En el curso de la puericultura la madre se convierte en primera seductora del niño...no importa en lo mínimo si el niño realmente succionó el pecho de la madre o si fue alimentado con biberón”. SIGMUND FREUD, “Compendio del psicoanálisis” (1940), en *Obras completas*, Tomo 9, p. 3406.

primaria”<sup>84</sup> sin la cual sería imposible la aparición del individuo social y, por ende, la capacidad de formar una comunidad política. A través de esta ruptura violenta del estado monádico de la psique, se le imponen a ésta pensamientos, acciones o elecciones ajenos a ella misma y producidos por el deseo de las primeras autoridades (los cuidadores), pero que dan respuesta a necesidades del *infante*<sup>85</sup>, quien vive esta experiencia desde un espacio en el que aún no ha aparecido un *logos* con el que articular sus deseos o intereses en el entorno de la vigilia. Esto es, los ciudadanos comienzan su recorrido por la *polis* desde lo que el rétor napolitano Giambattista Vico (1688-1744) denominó el *mutos*<sup>86</sup>, un espacio sin voz de una riqueza política esencial, donde la fantasía y la imaginación encuentran su verdadero hogar.

Esta atención y cuidado de las zonas mudas del ser resulta incomprendible para autores que definen la política como comunicación en acción, arrojando esta parte fundamental de la ciudadanía al no-ser<sup>87</sup>. Jürgen Habermas, en su obra *El discurso filosófico de la modernidad*, saludará a la obra de Castoriadis como “la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de repensar de nuevo como *praxis* la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa”<sup>88</sup>, para luego decir que sin el rol mediador del lenguaje, en la teoría de Castoriadis “psique y sociedad están entre sí en una especie de oposición metafísica”<sup>89</sup>. Para percibir la importancia de la etapa infantil en la formación del ciudadano, o reconocer las limitaciones del *logos*

---

<sup>84</sup> Piera CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violencia de la interpretación*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, p. 34.

<sup>85</sup> La palabra *infante* está compuesta, etimológicamente, del latín *in-*, partícula negativa, y *fari*, hablar. Es decir, los infantes serían aquellos que no pueden hablar.

<sup>86</sup> Véase al respecto Víctor ALONSO-ROCAFORT, “Giambattista Vico: mimbres para una ciudadanía retórica y democrática”: *Cuadernos sobre Vico*, vol. 21/22 (2008), p. 27.

<sup>87</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 366.

<sup>88</sup> Jürgen HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), Taurus, Madrid, 1993, p. 387.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 395. En su exposición de la teoría de Castoriadis, Habermas distorsiona y tergiversa el pensamiento del autor griego al menos en dos puntos cruciales. Por una parte, afirma que lo imaginario está “dirigido por las pulsiones” (*ibid.*, p. 394), cuando, como ya hemos visto, Castoriadis defiende que el imaginario humano se caracteriza por ser afuncional e independiente de las pulsiones. Y, en segundo lugar, Habermas hablará del “conflicto edípico” (*ibidem*), mientras que Castoriadis prefiere denominarlo “función edípica”, resaltando la funcionalidad de esta etapa para la socialización de la psique.



racional en el análisis en profundidad de la génesis de nuestras experiencias políticas<sup>90</sup>, es requisito poseer una sensibilidad hacia la parte letárgica del sujeto de nuestros regímenes políticos, una sensibilidad de la que Habermas carece. El pensador alemán demuestra así que es incapaz de concebir la posibilidad de la existencia de espacios públicos internos, es decir, de aceptar que en el interior del *self* del ciudadano encontraremos sustancias políticas tan importantes como las identidades nacionales o partidistas, y que por tratarse de un espacio interior no deja de ser al mismo tiempo público<sup>91</sup>.

Volviendo a Castoriadis observamos cómo el único esquema que el bebé tiene a su disposición, el esquema de la omnipotencia, será el que le sirva a la psique individual para imaginar al primer Otro<sup>92</sup>. Con todas las consecuencias que ello acarrea, y que son principalmente de naturaleza política, ya que a la primera *proyección* de la omnipotencia propia hacia el cuidador le sucede la *introyección* de lo que representa esa primera figura, produciéndose la instauración del primer origen de la represión en lo inconsciente:

El otro, como dueño del placer y del displacer, es origen y fuente imaginaria de un “hay que” y “no hay que”, de un germen de la norma<sup>93</sup>.

El paso por esta “fase triádica” —sujeto, objeto, otro— es el primer esbozo de la socialización de la psique, aunque aún de una forma muy precaria y relativa, ya que la

---

<sup>90</sup> Como reconocerá el psiquiatra Michael Balint, “el lenguaje adulto es a menudo inútil o equívoco para describir los hechos de este nivel, porque las palabras no tienen siempre una significación convencional reconocida”. BALINT, *La falta básica*, p. 29.

<sup>91</sup> Véase al respecto el excelente trabajo de Silvina VÁZQUEZ, *Identidad y reconocimiento: los espacios públicos interiores del nacionalismo y el republicanismo*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 2009, *passim*.

<sup>92</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, p. 227.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 231.

omnipotencia no desaparece (en sentido estricto, no desaparecerá nunca), sino que se limita a ser transferida a otro: una figura esencialmente imaginaria que posee el objeto que, además de procurar placer, restablece el sentido perdido por la psique a partir de la ruptura del estado monádico. Así, el sujeto en esta fase “queda bajo la dependencia del otro, sobre el cual proyecta la indivisión del poder y del saber”<sup>94</sup>. Es decir, que la unión de conocimiento y poder, lema del racionalismo moderno, sería desde esta perspectiva un recurso omnipotente que podemos rastrear en nuestra más tierna infancia.

La siguiente etapa crucial en el camino hacia la formación del individuo social será lo que Freud denominó *el complejo de Edipo*. Según Castoriadis, esta temática tan ridiculizada y malinterpretada por tantos hace referencia principalmente al problema de la socialización de la psique<sup>95</sup>. El “encuentro edípico” con el padre, representante de la institución social, quebrará el esquema de la omnipotencia al no poder más que reconocer su existencia fuera del control o del dominio de la locura monádica: “lo obliga a reconocer al otro y a los otros humanos como sujetos de deseos autónomos, que pueden encajar los unos en los otros con independencia del encuentro, hasta llegar a excluirlo del circuito”<sup>96</sup>. Esta situación es inaprensible por el niño como manipulable o contingente, a pesar de los anhelos infantiles de acabar con el intruso y destronarle. Al final, deberá aceptar que fuera de él existe un mundo independiente de su voluntad, de sus intereses y de sus necesidades. Un mundo sobre el que ya no tiene control y que, sin embargo, le resulta imprescindible para dotar de sentido de nuevo a su existencia.

Cuando la omnipotencia materna cae, y aparece la figura del padre como el nuevo Otro omnipotente a tener en cuenta, se produce una apertura socializadora. Pero

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 230.

<sup>95</sup> Ibid., p. 235. Castoriadis reconoce las aportaciones de Jacques Lacan (1901-1981) sobre la relación del complejo de Edipo con la socialización de la psique, pero rechaza la mayor parte de las teorías lacanianas al considerarlas dogmáticas y reduccionistas. En particular, destaca la pobreza de su concepción de la imaginación. CASTORIADIS, “De nuevo sobre psique y sociedad”, pp. 235, 250. Para un repaso sobre las diferencias teóricas entre Castoriadis y Lacan, véase Fernando URIBARRI, “Castoriadis, Lacan y el postlacanismo”: *Archipiélago*, n.º 54 (2002), pp. 31-39.

<sup>96</sup> Ibid., p. 236.

esta apertura no se da por el simple hecho de que sea el padre (dentro de una organización patriarcal que es a la vez ejemplar y accidental), sino porque éste ha de ser reconocido como padre entre otros padres, como representante de una determinada institución social con sus leyes y normas, de la que los padres no son sus fundadores sino sólo sus portavoces. Este difícil proceso de socialización —cuyo éxito nunca está asegurado—, en el que la función edípica de renuncia de la omnipotencia y aceptación de una realidad social no dominable cumple un papel primordial, tiene como resultado manifiesto la creación de individuos sociales, y lo que es más importante para nuestros propósitos, la aparición de sujetos políticos<sup>97</sup>. O en palabras de Castoriadis:

[A] menos que se ignoren íntegramente qué es la psique y qué es la sociedad, es imposible desconocer que el individuo social no crece como una planta, sino que es creado-fabricado por la sociedad...Pero *siempre*, sin pedirle una opinión que no puede dar, será necesario arrancar al recién nacido de *su* mundo, imponerle —bajo pena de psicosis— el renunciamiento a su omnipotencia imaginaria, el reconocimiento del deseo del otro como tan legítimo como el propio, enseñarle que no puede hacer que las palabras de la lengua signifiquen lo que él querría que significaran, hacerle acceder al mundo sin más, al mundo social y al mundo de las significaciones como mundo de todos y de nadie<sup>98</sup>.

Es en este punto cuando la aproximación psicoanalítica de Castoriadis al gobierno del individuo revela su intimidad con los otras dos “profesiones imposibles”

---

<sup>97</sup> Javier Roiz diría desde una perspectiva muy similar a la de Castoriadis: “Viene a ser como si el embarazo resultase incompleto y fuese continuado después del parto en el interior de un útero político. La *polis* recibe a sus neófitos con grandes expectativas, y contribuye a la modelación de sus yoes”. ROIZ, *El experimento moderno*, p. 30. Es decir, que “todo infante es, en principio, el producto de la autoría de la *polis*”. Ibid., p. 92.

<sup>98</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución* pp. 237-238. Énfasis en el original.

de las que hablaba Freud: la pedagogía y la política<sup>99</sup>. La función de una *paideia* democrática —que comienza con el nacimiento del ciudadano, y nadie sabe cuándo termina— sería la de ayudar al ser humano a convertirse en un ser “autónomo”. Algo que, etimológicamente, quiere decir llegar a ser un individuo capaz de darse sus propias leyes, de gobernarse a sí mismo, a través de la *autolimitación*<sup>100</sup> de la omnipotencia (la *hybris* de las tragedias griegas) que reina como dueña y señora del psiquismo inconsciente de la ciudadanía.

Esta omnipotencia, cuya raíz, como hemos visto, Castoriadis encuentra en el núcleo monádico originario de la psique, es la *roca* con la que tropiezan una y otra vez los diversos intentos que las tres profesiones imposibles han realizado en su afán de transformar al ciudadano democrático en un ser capaz de gobernar y de ser gobernado. El individuo difícilmente aceptará a lo largo de su vida la realidad de la muerte total, esto es, tanto de su mortalidad física como de la de sus obras individuales y colectivas:

Hobbes tenía razón, pero no por las razones que esgrimía. El miedo a la muerte constituye la piedra angular de las instituciones. No es éste el miedo a ser matado por el vecino sino el miedo, completamente justificado, de que todo —hasta el sentido— se disuelva<sup>101</sup>.

Hay un terror más profundo, por tanto, que el miedo a la propia muerte en el mundo interno del ciudadano, y es el miedo a perder irremediablemente el “sentido

---

<sup>99</sup> Ver Sigmund FREUD, “Análisis terminable e interminable” (1937), en *Obras completas*, Tomo 9, p. 3361.

<sup>100</sup> CASTORIADIS, “Institución primera de la sociedad e instituciones segundas”, pp. 116-117. Para nuestro autor, esta siempre difícil *autolimitación* de nuestra libertad radical constituye “la dimensión trágica de la democracia”. Sobre las relaciones entre omnipotencia y tragedia, véase también Fernando FERNÁNDEZ - LLEBREZ, “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja; crítica a la razón omnipotente”: *Foro Interno*, n.º 1 (2001), pp. 39-63.

<sup>101</sup> CASTORIADIS, “Psicoanálisis y política”, p. 127. Véase Thomas HOBBS, *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. de Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1946, capítulos XIII y XVII, pp. 80-84, 109-113.

diurno”<sup>102</sup>, *el miedo a la locura*. Sin embargo, una tradición de pensamiento que ha minusvalorado la trascendencia de la imaginación radical en nuestras experiencias políticas no es capaz de reconocer este punto tan esencial. Trataremos, a continuación, las reflexiones de Castoriadis sobre las consecuencias de esta ocultación para la historia de la teoría política.

### ***Una filosofía sin imaginación***

En el pensamiento de Castoriadis, dos son los elementos que humanizan al hombre (y a la mujer, añadimos nosotros): la capacidad de instituir significaciones sociales y la imaginación radical, y las dos están íntimamente relacionadas. Mientras que han proliferado las más diversas teorías sobre las instituciones sociales y políticas, la imaginación ha sido continuamente despreciada en la historia de la filosofía. Castoriadis halla en Aristóteles al descubridor de esta facultad, concretamente en su tratado *Del alma*, donde llega a reconocer que “el alma nunca piensa sin fantasmas”, es decir, sin representación imaginaria<sup>103</sup>; pero al filósofo que codificó el principio de identidad en su *Metafísica* este descubrimiento explosivo debió causarle miedo, porque lo abandonó rápidamente para seguir el hilo de su argumentación.

Tras hacer una leve mención a los filósofos neoplatónicos, Castoriadis da un salto histórico enorme hasta llegar a Immanuel Kant (1724-1804) quien retomaría en sus *Críticas* el tema de la imaginación para más tarde abandonarlo de nuevo. Martin Heidegger (1889-1976) con su obra *Kant y el problema de la metafísica* de 1928

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 126.

<sup>103</sup> ARISTÓTELE, *Del alma* III, 7. Citado en Cornelius CASTORIADIS, “El descubrimiento de la imaginación”, en *Los dominios del hombre*, p. 152. Ver asimismo CASTORIADIS, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, p. 92.

volverá a redescubrir las intuiciones del filósofo de Königsberg y a intentar devolver a la imaginación su lugar central en la relación entre el ser humano y el mundo. Pero la historia se repite y, tras este libro, Heidegger no volverá a mencionar el asunto<sup>104</sup>. Es decir, tres son los hitos que, según Castoriadis, han marcado la historia de la filosofía en torno a la facultad imaginativa: Aristóteles, Kant y Heidegger. Pero ninguno de ellos habría hecho justicia al potencial creador de la imaginación. Y es aquí donde comenzaría la labor teórica de Castoriadis.

Sin embargo, nos llama mucho la atención la ausencia en esta breve lista de pensadores del canon greco-occidental de un autor que dedicó todos sus esfuerzos a destacar el papel de la imaginación en la creación de las instituciones humanas, el napolitano Giambattista Vico. Igualmente nos sorprende que tampoco figure en esta lista el sefardí Moisés Maimónides. Aunque esta ausencia nos sorprende menos, vista la fijación de Castoriadis en la tradición filosófica de origen griego.

Vico, en su obra maestra *Scienza Nuova* (1725), quiere abandonar la concepción de la filosofía tradicional que, basada en la metafísica apriorística y en la lógica identitaria, describía al mundo humano como una derivación de principios originarios e hipostasiados. Para Vico, en cambio, las instituciones humanas surgen de la actividad imaginativa, ingeniosa y fantástica de los hombres y mujeres que han vivido en las diferentes épocas de la historia, a partir de un acto de autorrealización que se da una y otra vez cuando aparecen nuevas situaciones<sup>105</sup>.

Para Maimónides, por su parte, la imaginación es un concepto clave de su filosofía política, una facultad independiente de la razón que condiciona nuestras

---

<sup>104</sup> CASTORIADIS, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, p. 93. También Hannah Arendt, gran conocedora de Kant y antigua discípula de Heidegger, tratará al final de su vida el asunto de la imaginación como ingrediente esencial del juicio político y de un ciudadano caracterizado como un *enlarged self*. Véase Hannah ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, *passim*.

<sup>105</sup> Véase Ernesto GRASSI, *Vico y el humanismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 116-120, 126-127.

percepciones y asociaciones mentales, al tiempo que es creadora de las instituciones religiosas, políticas y sociales que regulan las actividades humanas. A través del desarrollo de la imaginación, la humanidad alcanzaría su perfección última porque incide de manera particular en la función profética. Las enseñanzas proféticas son para el pensador judío superiores a los de los filósofos precisamente porque hacen uso de los poderes de la imaginación para escapar de las fronteras de la pura racionalidad<sup>106</sup>.

Estas breves pinceladas nos muestran que las tesis de Maimónides y Vico sobre la imaginación guardan gran afinidad con los planteamientos de Castoriadis.

Volviendo al canon greco-occidental, sí nos parece relevante hacer hincapié en la crítica de Castoriadis a las carencias y deformaciones de la filosofía de Heidegger, el autor que ha simbolizado el retorno a Grecia en el siglo XX. A juicio de Castoriadis, la obra de Heidegger presenta una “tara incurable” que nos la muestra ajeno al mundo y el espíritu griegos, y eso se debe a la “ceguera” de Heidegger ante la actividad crítica y política de los seres humanos, que se hallaría en la raíz de su adhesión al nazismo y al *Führerprinzip*:

Estamos aquí frente al extraño espectáculo de un filósofo que habla interminablemente de los griegos, y en cuyo pensamiento se constatan huecos en lugar de la *polis*, el *eros* y la *psyché*<sup>107</sup>.

Ese “fin de la filosofía” que proclaman Heidegger y sus seguidores supondría, para Castoriadis, el final de la libertad, ya que la filosofía es un elemento central de lo

---

<sup>106</sup> Véase José FAUR, "Maimonides on Imagination: Towards a Theory of Jewish Aesthetics", en *The Solomon Goldman Lectures*, vol. 6, The Spertus College of Judaica Press, Chicago, 1993, pp. 89-104. Sobre la función profética en Maimónides, véase también ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 34-38.

<sup>107</sup> Cornelius CASTORIADIS, “¿El fin de la filosofía?”, en *El mundo fragmentado*, p. 150.

que nuestro autor denomina el “proyecto de autonomía colectiva e individual”<sup>108</sup>. Realmente resulta sorprendente que la “interpretación” heideggeriana de la filosofía griega ignore sistemáticamente que la filosofía nació en y por la *polis*, y que forma parte del mismo movimiento histórico que dio lugar a las primeras democracias. O que cuando dice que el griego no es una lengua más, sino *la* lengua de la filosofía, parece desconocer que por ejemplo los espartanos, que también se comunicaban en esa lengua, no hayan dado a ningún filósofo<sup>109</sup>.

Castoriadis se opone a la práctica historicista del *aufgehoben* de los filósofos alemanes, es decir, a que los teóricos del pasado no puedan ser criticados, sino sólo sobrepasados. De esta manera, la democracia filosófica, el *ágora* filosófica donde los autores presentes y pasados podrían dialogar o discutir sin restricciones temporales parece condenada a la extinción. Ese camino incesante hacia el Saber absoluto, que observamos en la filosofía de la historia hegeliana, parece repetirse con Heidegger. Éste sostiene que todos los anteriores filósofos habrían participado de la metafísica, o dicho en sus justos términos, del “olvido del Ser”. Después de este recorrido lineal encontraríamos el resultado predestinado desde el comienzo de la “historia del Ser”, es decir, que sobre una montaña de cadáveres se erigiría el pensador de la clausura de la metafísica, el propio Heidegger<sup>110</sup>. Así, todas las contradicciones, los conflictos o los diálogos entre los filósofos quedarían ignorados y encubiertos. Y lo que es más grave, tras esta operación de cierre del pensamiento filosófico, se encontraría la tentación omnipotente de hacer *tabula rasa* de todo lo anterior, desconociendo que el pensamiento filosófico no es acumulativo, sino esencialmente histórico: “se despliega a la vez libremente y bajo las restricciones de su propio pasado”<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> Cornelius CASTORIADIS, “Poder, política, autonomía”, en *El mundo fragmentado*, p. 102.

<sup>109</sup> CASTORIADIS, “¿El fin de la filosofía?”, p. 150.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 153.



Al final, según Castoriadis, el erróneo diagnóstico heideggeriano del “fin de la filosofía” se ha convertido en una profecía autocumplida. El autor griego afirma apesadumbrado que ya apenas quedan filósofos, si acaso muy buenos comentadores eruditos o sabios historiadores de la filosofía, pero muy pocas creaciones novedosas. La filosofía en el siglo XX ha dado lugar a un sórdido canibalismo, ya que “se ha condenado a alimentarse comiéndose a sí misma, devorando su propia carne”<sup>112</sup>.

Sin embargo, que Heidegger haya participado de este desaguisado intelectual no es algo particular, ni sólo un rasgo común de la filosofía alemana. Castoriadis rastrea esta grieta de la historia del pensamiento en el cambio de relación entre el intelectual y la comunidad política, entre Sócrates, el último filósofo-ciudadano, y Platón (ca. 427-347 a. e. c.), el pensador que se sitúa por encima de la ciudad<sup>113</sup>. La creatividad, la reflexividad y el juicio político están íntimamente emparentadas con la democracia, y es a partir de la caída de ésta, con los seguidores de Platón, cuando la filosofía se comienza a esclerotizar en las diversas “escuelas”, es decir, cuando la filosofía deja de preguntarse por los presupuestos de la realidad, deja de cuestionar las instituciones sociales y de proponer una autoinstitución explícita y lúcida de la sociedad. En su lugar, con el pensamiento encerrado en las escuelas, la filosofía devendrá una *escolástica* basada en el principio de la *sancta realitas*. Este principio, derivado de la ontología unitaria de Platón y Aristóteles, a su vez centrada en la metaidea de la determinación identitaria, y con la ayuda inestimable del cristianismo, santificará la realidad, comenzando a racionalizar todo lo existente y a legitimar los poderes instituidos<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> CASTORIADIS, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, p. 102.

<sup>113</sup> Cornelius CASTORIADIS, “Los intelectuales y la historia”, en *El mundo fragmentado*, p. 79. Una tesis muy similar será defendida por Arendt, véase Hannah ARENDT, “Philosophy and Politics”: *Social Research*, vol. 53, n.º 1 (1990), pp. 73-103.

<sup>114</sup> CASTORIADIS, “¿El fin de la filosofía?”, pp. 157-158. Véase también CASTORIADIS, “Los intelectuales y la historia”, pp. 81-84.

De acuerdo con la crítica de Castoriadis, Heidegger participa ampliamente de este principio de la *sancta realitas*, ya que en caso contrario resulta incomprensible su aceptación ingenua y acrítica del dominio global de la tecnociencia<sup>115</sup>, sin hacer mención alguna a la fragilidad de sus fundamentos, exclusivamente extraídos de la lógica conjuntista-identitaria. Así, y a pesar de todo su lenguaje esotérico, “Heidegger muestra una adhesión inconsciente al credo de la omnipotencia humana”<sup>116</sup>. Castoriadis defenderá que esta idea, la del “fin de la filosofía”, en realidad refleja la angustia, el miedo, las ansiedades inconscientes de unos pensadores atrapados en la *impotencia* ante la clausura del mundo en torno a su dimensión identitaria<sup>117</sup>; incapaces de encontrar una salida desde una razón con las patas demasiado cortas para afrontar una vida que se derrama por todos los bordes de los diversos receptáculos filosóficos.

### *Sin consuelo posible*

Para proseguir con nuestra argumentación, nos toca ahora hacer un viaje mental comienzo mismo del filosofar. Y este principio es para Castoriadis la huella más antigua que se conserva de la filosofía griega. Hablamos del famoso fragmento de Anaximandro de Mileto (*ca.* 610-546 a. e. c.), que ha llegado a nosotros a través del comentario hecho en el siglo VI por el bizantino Simplicio sobre de la *Física* de Aristóteles. El texto del fragmento original dice así:

Ἀναξίμανδρος... ἀρχήν... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις  
ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ

---

<sup>115</sup> Ibid., p. 159.

<sup>116</sup> CASTORIADIS, “El psicoanálisis: situación y límites”, p. 218.

<sup>117</sup> CASTORIADIS, “¿El fin de la filosofía?”, p. 166.

δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων<sup>118</sup>.

La interpretación que da Castoriadis a esta frase fundacional del pensamiento occidental va contra la más famosa interpretación del mismo que había dado décadas antes Heidegger<sup>119</sup>. Para Castoriadis, el comentario del filósofo alemán no tiene nada que ver con el sentido original de la frase, ya que en su peculiar manera de traducir el fragmento término a término lo que encontramos son una retahíla de interpretaciones de Heidegger por Heidegger más que de Anaximandro por Heidegger.

El filósofo alemán aparece como un verdadero representante del mundo cristiano, aunque con ínfulas de penetrar más profundamente que nadie en los arcanos del pensamiento helénico, y con su comentario sobre el *acuerdo* o la *atención mutua* de los entes, lo que hace es ofrecernos una auténtica “pastoral heideggeriana”, en palabras de Castoriadis, que no respeta la mentalidad griega originaria<sup>120</sup>.

Pero entonces, ¿cuál es, según Castoriadis, el verdadero sentido del fragmento de Anaximandro? El sentido profundo del texto y que recoge una de las claves del pensamiento y del mundo griego clásico en general tiene que ver con dos pares de

---

<sup>118</sup> “Anaximandro...dijo...que el principio y el elemento de las cosas existentes era el *ápeiron* (lo infinito o lo indefinido)...Y la fuente del devenir de las cosas existentes es aquella en quien ellas encuentran su aniquilación ‘según la necesidad; pues ellas se infligen mutuamente penalidad y castigo a causa de sus injusticias según un reparto determinado por el tiempo’, como lo describe en términos muy poéticos”. Esta traducción al español aparece recogida en Cornelius CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 221, nota 1.

<sup>119</sup> Después de muchas vueltas, Heidegger traduciría lo que él opina que son las palabras originales de Anaximandro (κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας) como sigue: “...a lo largo del uso, en efecto, dejan que tengan lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo”. Véase Martin HEIDEGGER, “La sentencia de Anaximandro” (1946), en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1997, p. 335. El texto de Heidegger comienza citando la traducción de Nietzsche, la versión más admitida, que dice así: “De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo”. Ibid., p. 290.

<sup>120</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia. I*, p. 226. Sobre las diferencias entre la interpretación de Heidegger y Castoriadis del fragmento de Anaximandro, véase Javier Alonso ALDAMA y Luis GARAGALZA, “La sentencia de Anaximandro”: *Ontology Studies*, vol. 9 (2009), pp. 103-111. Estos investigadores acaban validando la versión de Castoriadis en detrimento de la de Heidegger.

oposiciones: *khaos/ kosmos*, por un lado; *hybris/dike*, por otro. Esta segunda oposición sería una transposición de la primera a escala humana<sup>121</sup>.

Cuando Anaximandro dice que el principio del ser es el ἄπειρον (el ápeiron), que es lo indeterminado, lo que no tiene límites, está nombrando de otra forma el caos. Para los griegos, el mundo ordenado, el cosmos, surge del caos, es decir, que si rascamos para ver lo que se esconde tras nuestra lógica de la identidad y de la no contradicción—que desde la Grecia clásica ha marcado el pensamiento y la ciencia hasta nuestros días en Occidente— lo que observaríamos estupefactos y consternados sería de nuevo el caos que continúa reinando en las capas más auténticas de lo real.

Por lo tanto, la simple existencia de los seres ya supone una irrupción insoportable en el *sin sentido* del mundo, una verdadera ἄδικία, una desmesura, una injusticia; es decir, una transgresión, lo que los griegos denominaban *hybris*, que atenta contra el desorden fundamental del mundo. En otras palabras, nuestra existencia particular es ya una ilusión de omnipotencia que debe ser castigada.

Esa *hybris* que acompaña desde el nacimiento a los “entes por excelencia que son los humanos”<sup>122</sup> no puede tener otro corolario que la catástrofe, tema recurrente de las obras trágicas. Y ahí está también la clave del acercamiento de Castoriadis a los diferentes vértices de la cultura griega, una interpretación que se basa en una aparente banalidad. “Banalidad, que hay que repetir mucho porque es constantemente olvidada y redescubierta: Grecia es en primer lugar y ante todo una cultura trágica”<sup>123</sup>.

Esto es lo que lleva siempre a Castoriadis a rechazar con ahínco las tesis de Heidegger sobre las raíces del pensamiento occidental, pues “todas las fábulas

---

<sup>121</sup> Cornelius CASTORIADIS, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre*, p. 115.

<sup>122</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia. I*, p. 231.

<sup>123</sup> Cornelius CASTORIADIS, “El pensamiento político”, en *Lo que hace a Grecia, I*, p. 327.

edificantes de Heidegger sobre la filosofía griega dejan de lado el asunto; habla de esto como quien nunca hubiese leído, o comprendido, una tragedia”<sup>124</sup>.

Por lo tanto, lo que hace a Grecia no es la armonía o la medida, como comúnmente se cuenta, ni esa evidencia de la verdad como *alétheia* (el “develamiento” del ser en Heidegger).

Lo que hace a Grecia es la cuestión del *sinsentido*, o del *no-ser*. Esto está dicho con todas las letras desde el origen, aunque las orejas mugrientas de los modernos no puedan escucharlo... los griegos afirman tan fuerte que el ser es, sólo porque están obsesionados con la certeza (evidente) de que de la misma manera el ser no es, que su ser está indisociablemente encadenado al no ser... Anaximandro lo dice, y es vano comentar sabiamente su frase para oscurecer la significación: el simple existir es *adikía*, “injusticia”, desmesura, violencia. Por el simple hecho de que usted es, usted ultraja el orden del ser... Y ante esto no hay ningún recurso, y ningún consuelo posible. La rueda de la *Dike* impersonal aplasta, incansablemente, todo lo que viene a ser<sup>125</sup>.

Sobre estos mimbres tan inquietantes y oscuros se construye el discurso filosófico griego, un *logos* que quiere escapar a la condena de la existencia, pero que desgraciadamente lo hará con una huida hacia adelante, obsesionado con tapar el caos o el abismo. Un caos que, para los poetas trágicos como Esquilo (525-456 a. e. c.), acecha incluso a los dioses, cuyo poder tampoco está garantizado<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> Ibidem.

<sup>125</sup> Ibid., pp. 327-328. Énfasis en el original.

<sup>126</sup> De hecho, en la tragedia de Esquilo, Prometeo amenaza a Zeus con el fin de su tiranía y augura su destronamiento. ESQUILO, “Prometeo encadenado”, en *Tragedias*, trad. de Bernardo Perea Morales, Editorial Gredos, Madrid, 1993, vv. 907-910, 947-948, 958-959, pp. 575-577.

Arendt nos recuerda que los dioses olímpicos son inmortales, pero no eternos<sup>127</sup>.

Y esto siempre fue una fuente de envidia para los humanos, que anhelaban la misma inmortalidad de la que gozaban sus dioses. Una inmortalidad que no podía conseguirse en la *polis*, donde las potencialidades de la acción humana y los vaivenes de la fortuna, no permitían lograr objetivo tan fantasioso. Y fueron los filósofos, especialmente a partir de Platón<sup>128</sup>, quienes conseguirán destronar a los dioses, alejarse del contacto con sus conciudadanos y fundar un nuevo credo basado no en la inmortalidad, sino en la eternidad. “La religión homérica nunca fue un credo que pudiera ser reemplazado por otro; los dioses del Olimpo fueron abatidos por la filosofía”<sup>129</sup>.

La filosofía se convertirá en la nueva religión del Ser, y el rasgo más novedoso de este nuevo dios es que éste era Único. Además, esta nueva vía permite que el filósofo, a través del *nous* o espíritu que contempla lo eterno, comparta esa divinidad, lo aleje de las cosas perecederas y pueda lograr la tan ansiada felicidad que le niega la vida pública. De esta corriente de pensamiento bebe Anicio Manlio Boecio (ca. 480-524/526 e. c.), probablemente el último portavoz de la filosofía grecorromana, cuando ya en el siglo VI e. c. escribe que para los humanos “resulta evidente que al adquirir la divinidad llegan a ser felices...quienes han adquirido la divinidad llegan necesariamente a ser dioses. Por consiguiente, todo hombre feliz es un dios. Es verdad que por naturaleza no hay más que un solo Dios; pero nada impide que, por participación, haya tantos como se quiera”<sup>130</sup>.

Esta creencia proseguiría en el cristianismo, propagada por la figura central de Pablo de Tarso, quien también utiliza el *nous* para acercarse a Dios y conseguir una

---

<sup>127</sup> ARENDT, *La vida del espíritu*, pp. 153-154.

<sup>128</sup> Pero también de Aristóteles que, en nuestra opinión, nunca se apartó de las líneas fundamentales del pensamiento de su maestro. Como él mismo expresaría, “uno debe filosofar o abandonar la vida e irse lejos de aquí”. Citado en *ibid.*, p. 156.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>130</sup> Anicio Manlio Severino BOECIO, *La consolación de la filosofía*, ed. de Leonor Pérez Gómez, Akal, Madrid, 1997, p. 218.

inmortalidad obstaculizada por la carne<sup>131</sup>. Este pensador judío asimilado en el helenismo cultural no hizo sino prolongar el ansia griega de inmortalidad, ya que “la filosofía no hizo nada por cambiar esta meta; sólo se limitó a proponer otra forma de alcanzarla”<sup>132</sup>, la de conocer todo aquello que no cambia, que no se contradice, que permanece inmóvil. La ciencia moderna recogerá ese testigo, y hará decir a Hegel, el profeta ultramoderno del Espíritu de la Historia: “La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”<sup>133</sup>.

En términos teórico políticos, todo este escape de lo terrenal, debido principalmente al *miedo a la vida*, supone en última instancia una negación fóbica por parte de la filosofía del carácter trágico de la política democrática. En las próximas páginas intentaremos reconstruir esa “dimensión trágica de la democracia”<sup>134</sup> de la que tanto nos habló Castoriadis.

### ***La polis son los ciudadanos***

Para realizar esa labor de reconstrucción de lo que supuso la democracia griega como *germen*<sup>135</sup> de todo el movimiento democrático posterior que llega hasta nuestros días, Castoriadis prefiere centrarse no en lo que escribieron los filósofos, sino en las formas de hacer y de pensar del *demos*, que hacía filosofía democrática en acto<sup>136</sup>, sin necesidad de explicitar su pensamiento en tratados. Para ello, utilizará como fuentes más

---

<sup>131</sup> Ver Romanos 7: 25.

<sup>132</sup> ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 161.

<sup>133</sup> Citado en *ibidem*.

<sup>134</sup> CASTORIADIS, “Institución primera de la sociedad e instituciones segundas”, p. 117.

<sup>135</sup> “Grecia es para nosotros un germen, no un ‘modelo’ ni un ejemplar entre otros, sino un germen”, y no es un modelo porque “la exclusión de las mujeres, de los extranjeros y de los esclavos en cuenta a la ciudadanía es ciertamente una limitación que para nosotros resulta inaceptable”. CASTORIADIS, “La polis griega y la creación de la democracia”, pp. 99 y 117.

<sup>136</sup> CASTORIADIS, “El pensamiento político”, p. 333.

fidedignas de la experiencia democrática los escritos de los historiadores como Heródoto (484-425 a. e. c) y, especialmente, Tucídides (*circa* 460 – 396 a. e. c.) y de poetas trágicos como Esquilo o Sófocles (496-406 a. e. c.).

En primer lugar, deberíamos preguntarnos qué entendían los griegos por la palabra *polis*. La primera respuesta que nos da Castoriadis es que la *polis* no es la ciudad, si como ciudad entendemos el centro urbano, ya que eso en griego clásico es el *asty*. Lo que configura a la *polis* es la unión entre un territorio urbano y un territorio rural, con la finalidad de lograr la mayor autarquía económica posible. Por ejemplo, Atenas no era el *asty* Atenas, sino todo el Ática. Pero aún así, estamos obviando el elemento fundamental, como explícitamente lo dijo Tucídides: “*andres gar polis*”, es decir, “una ciudad son sus hombres y no unos muros ni unas naves sin hombres”<sup>137</sup>. Existen otros muchos testimonios que nos transmiten que lo que caracteriza a una *polis* es el cuerpo de ciudadanos, como cuando Temístocles proclama antes de la batalla de Salamina que aunque los persas ocupen el Ática, los atenienses en su flota siguen siendo una *polis*<sup>138</sup>.

La sociedad griega estaba formada por centenares de *poleis* autónomas y nunca se organizaron en un único Estado, aunque compartían la lengua y las tradiciones religiosas. Pero para su mentalidad lo principal no era crear un Estado en general, sino crear comunidades políticas que pudieran ser autónomas, es decir, autogobernarse en los hechos.

En el caso de la ciudad democrática, y el ejemplo más característico es obviamente Atenas, la independencia de la *polis* se demuestra a partir de tres palabras,

---

<sup>137</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de Antonio Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1989, VII, 77, p. 599.

<sup>138</sup> Recogido en HERÓDOTO, *Historias*, VII, 61. Citado en Cornelius CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2. *La ciudad y las leyes. Seminarios 1983-1984*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 64.



que ya aparecen en Tucídides, y que designan tres funciones: *autonomós*, *autodikós* y *autotelés*.

Es *autonomós* quien se da a sí mismo sus leyes, y no las recibe de otro. Una ciudad *autodikós* se juzga a sí misma, o sea que tiene sus propios tribunales, que son la única instancia encargada de velar por la observancia de las leyes. Y es *autotelés* en la medida en que se autogobierna<sup>139</sup>.

Los modernos, desde Montesquieu (1689-1755), conocemos la división del poder político en las ramas legislativa, judicial y ejecutiva. Sin embargo, Castoriadis señala que esta división escamotea con el nombre de “poder ejecutivo” una función indeterminada inherente a todo gobierno, “consistente en decidir en las situaciones en que las leyes no prescriben ni prohíben nada”<sup>140</sup>. Por ello, nuestro autor considera más realista la división de las *polis* clásicas entre poder legislativo, judicial y *gobernante*.

Un hecho que aclara esta situación es que en la Atenas clásica los encargados de ejecutar las órdenes emanadas de las instituciones democráticas eran esencialmente esclavos<sup>141</sup>. Eran esclavos los policías, los escribas, los tesoreros, incluso los conservadores de archivos. Es decir, los ciudadanos no estaban interesados en la administración de los bienes públicos ni en la ejecución de las normas. Lo que a ellos les interesaba y en lo que se involucraban era en la participación en la toma de decisiones que afectaban la vida de la comunidad política.

Para Castoriadis, lo que distingue la experiencia política griega es que nos encontramos ante el primer caso en que se produce un cuestionamiento de la ley heredada en una sociedad determinada. Es decir, que “la sociedad recusa su propia

---

<sup>139</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, pp. 89-90.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 66.

institución”<sup>142</sup> y pone en entredicho las normas a través de una actividad política explícita, mediante la discusión y el conflicto de *doxai*, y no mediante la violencia ciega.

El nacimiento de la democracia como autoinstitución de comunidades de ciudadanos libres debe ser visto, entonces, como un proceso histórico y no como una *constitución* dada de una vez y para siempre. Un proceso que dura varios siglos (desde finales del siglo VIII a. e. c. hasta finales del siglo V a. e. c.) en el que las reformas se van sucediendo y se va ampliando el número de ciudadanos con capacidad de tomar las decisiones políticas.

Paradójicamente, serán las colonias diseminadas por el Mediterráneo las que emprenderán en primer lugar esta senda de legislaciones autónomas. Esto nos puede chocar porque tenemos en mente las colonias del imperialismo moderno de los últimos siglos. Sin embargo, en el caso griego, nos encontramos con colonias sin metrópolis, en las que se asentaron pobladores de diversas ciudades de la Hélade y que cristalizó en la fundación de ciudades autónomas, aunque no necesariamente democráticas<sup>143</sup>.

Entre las grandes *poleis* griegas, Castoriadis destaca que fue Esparta la primera ciudad en la que se habla de *eunomía*, es decir, en la que sus ciudadanos respetan su legislación y la consideran buena. Lo que también resulta sorprendente es que, si bien el régimen de Licurgo (entre 700 y 650 a. e. c) fue el primero que instauró un régimen de igualdad, en la que los ciudadanos se trataban de *homoioi* (“semejantes” o “iguales”), también es un régimen extrañamente *inmovilizado*. “Esparta persiste en una forma primera de constitución; pero por la fuerza de las cosas, a falta de una dinámica del *demos*, de la colectividad de hombres libres, ya en la época clásica se convierte en una

---

<sup>142</sup> Ibid., p. 52.

<sup>143</sup> Ibid., pp. 68-71. Un ejemplo de esta práctica habitual lo encontramos al final del Libro III de las *Leyes* de Platón, cuando uno de los participantes en el diálogo, Clinias, anuncia que se le ha encomendado la preparación de una constitución para una nueva colonia. PLATÓN, *Las Leyes*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002, 702b-d, p. 208.

oligarquía”<sup>144</sup>. Un punto interesante tiene que ver con el modo de votación en la asamblea: ni se vota a mano alzada ni se puede dar la opinión particular de cada ciudadano, sino que se vota por aclamación entre dos posturas antagónicas. “[E]l espartano, perdido en la multitud, grita, y corresponde a los éforos<sup>145</sup> decidir si los gritos a favor son más fuertes que los gritos en contra”<sup>146</sup>.

En el caso ateniense, desde el 620 a. e. c se van sucediendo reformas en esta *polis* con las que el *demos* se va incorporando paulatinamente al gobierno de la ciudad. El legislador Solón en el 594 a. e. c ya crea un tribunal del pueblo, la *Heliea*. No obstante, el punto de inflexión será la reforma de Clístenes en el 508 a. e. c. que provoca la instauración de un régimen que podemos llamar democrático, y cuyo punto culminante llega en el 462 a. e. c. con la reforma de Efialtes, que suprime las últimas restricciones del poder del *demos*. A partir de entonces, Atenas será una ciudad efectivamente democrática —con la excepción de las tiranías que se asentaron en los últimos años de la Guerra del Peloponeso— hasta la victoria de Filipo de Macedonia<sup>147</sup>. Eso sí, el cuerpo político de Atenas era muy rígido y estricto, formado exclusivamente por ciudadanos varones y libres, y que fueran, además, nacidos de ciudadanos<sup>148</sup>.

Ha llegado a convertirse en un lugar común la creencia de que los esclavos superaban en número a los ciudadanos en Atenas. Sin embargo, esto no es cierto. En pleno siglo V a. e. c. sólo un tercio de la población del Ática era esclava. En la legislación ateniense, el estatus de las mujeres y los esclavos se mantiene inmóvil a lo largo de los siglos del proceso democrático. Se trata de dos categorías que no forman

---

<sup>144</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, pp. 54-55.

<sup>145</sup> Los éforos eran miembros de un colegio de cinco magistrados, elegidos anualmente, que juraban respaldar a los dos reyes de Esparta y dirigían los grandes asuntos de la *polis*.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 57. Para profundizar en las diversas constituciones atenienses así como en el funcionamiento de sus instituciones, ver Benita BENÉITEZ, “La ciudadanía de la democracia ateniense”: *Foro Interno*, vol. 5 (2005), pp. 37-58.

<sup>148</sup> CASTORIADIS “La *polis* griega y la creación de la democracia”, p. 117. De todas formas, en Atenas se practicó en determinados momentos la naturalización de extranjeros. *Ibidem*.

parte de la colectividad política, ya que pertenecen al espacio del *oikos*, de la familia<sup>149</sup>. Sin embargo, creemos que tiene razón Castoriadis cuando señala que esta situación tan violenta no tiene desgraciadamente nada de extraordinario, al fin y al cabo, en Estados Unidos la esclavitud duró hasta 1865 y en la mayor parte de los países democráticos occidentales las mujeres no tuvieron el derecho al voto hasta después de la Segunda Guerra Mundial<sup>150</sup>. En cuanto a los extranjeros residentes sin derechos políticos, los *metoikoi*, aún podemos verlos caminar por las calles de nuestras ciudades.

En el imaginario griego, ser esclavo o libre es al mismo tiempo un estatus jurídico y una realidad que depende de una situación de hecho. Normalmente, los esclavos eran personas vencidas y apresadas en el transcurso de una guerra. Nada más y nada menos. Todo griego sabía que nadie podía ser esclavo en su propia ciudad, pero sí podía serlo en cualquier otro lugar, si caía apresado por el enemigo. Castoriadis señala que estas distinciones entre hombres libres y esclavos fueron objeto de múltiples cuestionamientos, por diversos sofistas y por algunos de los cínicos concretamente, pero nunca lograron convencer al resto de la ciudadanía y jamás se tradujo este cuestionamiento en decisiones políticas que supusieran el fin de la esclavitud<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> Ibid., p. 95.

<sup>150</sup> CASTORIADIS, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, p. 117.

<sup>151</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 94. Castoriadis, quien admira y respeta a Hannah Arendt, se opone a la tesis de esta pensadora de delimitar lo político contra lo social, aunque reconoce que Arendt traduce con exactitud cuál era el pensamiento griego de la época, y en particular en Atenas, donde la verdadera libertad humana supone disponer de tiempo libre, no estar atado a un trabajo productivo para ganarse la vida; pero “la democracia ateniense se establece precisamente contra esa idea, que impregna tanto la sociedad en su conjunto como los escritos de los filósofos”. Ibid., p. 98. En la práctica, el movimiento democrático consistirá en dar derechos políticos a los campesinos y a los artesanos de la ciudad.

Castoriadis cree que Arendt tiene razón cuando afirma que la política quedaba aniquilada cuando sólo servía para enmascarar intereses. Y que también es cierto que cuando priman los intereses el espacio político queda muy fragmentado. No obstante, nuestro autor afirma que nuestras sociedades actuales están profundamente divididas por intereses contradictorios, y por ello piensa que insistir como hacía Arendt en la autonomía de lo político es algo gratuito. “La respuesta no consiste entonces en hacer abstracción de lo ‘social’, sino que es menester modificarlo de manera tal que el conflicto de los intereses ‘sociales’ (es decir, económicos) deje de ser el factor determinante en la formación de actitudes políticas”. CASTORIADIS, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, pp. 121-122.

Sólo un filósofo, Aristóteles, fue el primero y el último que en la Grecia clásica pretendió dar un fundamento racional a la esclavitud<sup>152</sup>. Lo hará al inicio del primer libro de su *Política*, afirmando que existen hombres que “por naturaleza” son esclavos, ya que en su esencia no está la aptitud de mando, sino sólo la de ser mandado<sup>153</sup>. Creemos que no deja de ser significativo para la comprensión del pensamiento político de Aristóteles y su influencia en la cultura occidental el hecho de que reconozca la necesidad natural de la esclavitud antes de dar su famosa definición del hombre como animal social (o político) por naturaleza<sup>154</sup>. Pareciera que para tan insigne pensador la desigualdad política entre los seres humanos fuera algo más esencial que su carácter social.

### ***El carácter del demos***

Si hay algo que define el funcionamiento del régimen político de Atenas en el siglo V a. e. c es la puesta en práctica de la *democracia directa*, es decir, la ausencia de representantes políticos.

Esta forma *radical* de democracia era la norma en las instituciones políticas del Ática. En la *Ekklesía*, la asamblea encargada de votar las leyes, todos los ciudadanos tenían el derecho a hablar, a exponer públicamente su postura y a proponer una u otra

---

Para otra crítica interesante a la posición de Arendt, ver Sheldon S. WOLIN, “Hannah Arendt: Democracy and the Political”: *Salmagundi*, n.º 60 (1983), pp. 3-19. Una interpretación conciliadora entre las posturas de Arendt y Wolin puede encontrarse en ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, pp. 302-317.

<sup>152</sup> Ibid., pp. 94 y 238.

<sup>153</sup> ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, Libro I, 1252b, 1254b, 1255a, pp. 2, 8-9. A la hora de justificar la esclavitud, Aristóteles recurre al símil de las relaciones entre los sexos: “tratándose de la relación entre macho y hembra, el primero es superior y la segunda inferior, el primero rige, la segunda es regida”. Ibid., 1254b, p. 8.

<sup>154</sup> Ibid., 1253a, p. 3.

decisión. La *Boulé* era un consejo formado por quinientos ciudadanos elegidos por *sorteo*, que decidía el orden del día de la asamblea, pero que progresivamente irá perdiendo sus prerrogativas en aras de una mayor democratización en la aprobación de las normas cívicas. Algo que al mismo Aristóteles le parecerá positivo, ya que “es más fácil el cohecho de pocos con ganancias y favores que el de muchos”<sup>155</sup>. En tercer lugar, tras la *Ekklesía* y la *Boulé*, están los tribunales cuyos miembros también se eligen por sorteo. Asimismo existían otras magistraturas como los arcontes que también se designaban por sorteo.

En cuanto a la elección —definida por Aristóteles como un método oligárquico<sup>156</sup>— sólo se aplicaban a aquellas magistraturas que podríamos denominar como puestos de expertos. El más importante de ellos era el de estratega (general del ejército). Había diez puestos de estrategas y la elección estaba abierta a todos los ciudadanos. Sin embargo, que hubieran accedido al cargo mediante la victoria en una elección no garantizaba la inmunidad del ciudadano elegido, puesto que todos los cargos eran revocables por la *Ekklesía*<sup>157</sup>.

Además del sorteo, algunas magistraturas como los *pritanos* (quienes ejercían colectivamente la presidencia de la *Ekklesía* y la *Boulé*) eran elegidas a partir de la *rotación* entre las diez tribus que poblaban Atenas. Miembros de cada tribu accedían a estos cargos durante un periodo de treinta y seis días al año.

Si tenemos en cuenta el conjunto de las magistraturas, con la *Boulé* y los jurados “se ha calculado que cada ciudadano de Atenas debía ejercer por sorteo al menos dos veces en su vida una función pública”<sup>158</sup>. Este ejercicio activo de su ciudadanía suponía un aprendizaje político muy importante. Mediante la participación en los consejos y

---

<sup>155</sup> ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, edición bilingüe de Alberto Bernabé, Abada, Madrid, 2005, cap. 41, p. 113.

<sup>156</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Libro IV, 1300b, p. 201.

<sup>157</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 100.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 102.

tribunales, el ciudadano hacía acopio de conocimientos, competencias y experiencias que le ayudarían a exponer su opinión en la Asamblea y, de forma recíproca, estas capacidades retóricas le ayudarían a desempeñar mejor su labor en los tribunales de justicia.

No obstante, no hay que ver esta participación ciudadana como el simple ejercicio de unos derechos políticos. Esto sería ver sólo la mitad de la cuestión. Estos derechos significaban también una obligación del *demos* con la *polis* que les había ofrecido la oportunidad de alcanzar esa dignidad cívica. De hecho, existía una institución muy antigua, que se remontaba a los tiempos de Solón, denominada *atimía*, es decir, “deshonor”, y que en la práctica significaba la pérdida de los derechos políticos<sup>159</sup>. Se aplicaba concretamente a aquellos que no querían expresar su opinión ante un asunto de gravedad que concernía a la ciudad. “[E]l oportunista que esperaba hasta ver de qué lado soplaba el viento hacía un mal cálculo y corría el riesgo de perder sus derechos cívicos”<sup>160</sup>. Esto era considerado una ofensa a la comunidad política, puesto que la capacidad de intervenir en los asuntos públicos se había convertido en un rasgo esencial de las costumbres de la ciudad y de la moral ciudadana. Los atenienses consideraban que aquellas personas que no se interesaban en las vicisitudes políticas eran parásitos, completamente inútiles para la *polis*. No está de más recordar que el término “idiota”, proviene del griego *idiotes*, es decir, de quien sólo se preocupaba por sus propios asuntos. De esta mentalidad proviene la afirmación de Pericles en su “Oración fúnebre” recogida por Tucídides: “somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas [los asuntos de la comunidad], no ya un tranquilo, sino un inútil”<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> CASTORIADIS, “La polis griega y la creación de la democracia”, p. 117.

<sup>160</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 101.

<sup>161</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 40, p. 157.

Esta impactante ausencia de representación se deriva de la idea de igualdad política entre todos los ciudadanos, de la *isonomía*. Esta igualdad no tiene que ver con derechos iguales *pasivos*, sino con la participación general activa en los asuntos públicos. De hecho, como indica Arendt, “la *polis* era considerada como una *isonomía*, no como una democracia...la palabra ‘democracia’ que incluso entonces expresaba el gobierno de la mayoría, el gobierno de los muchos, fue acuñada originalmente por quienes se oponían a la *isonomía*”<sup>162</sup> desde posiciones aristocráticas.

Esta igualdad era para los antiguos griegos la práctica de la libertad política, ya que para su mentalidad no era comprensible esa antinomia tan moderna entre igualdad y libertad. Se trataba de pertenecer al cuerpo de ciudadanos libres e iguales y esta igualdad era un resultado de la polis. La *isonomía* garantizaba una igualdad que no provenía de la naturaleza, sino que, al contrario, como por naturaleza los hombres habían nacido desiguales, era necesaria una institución artificial, la *polis*, que, gracias a su *nomos*, les hiciese iguales<sup>163</sup>. Los griegos siempre creyeron que nadie podía ser libre sino entre sus iguales, y que, por tanto, “ni el tirano, ni el déspota ni el jefe de familia eran libres”<sup>164</sup>.

La razón de que el pensamiento político griego insistiese tanto en la interrelación existente entre libertad e igualdad se debió a que concebía la libertad como un atributo evidente de ciertas, aunque no de todas, actividades humanas, y que estas actividades sólo podían manifestarse y realizarse cuando otros las vieran, las juzgasen y las recordasen. La vida de

---

<sup>162</sup> Hannah ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2006, p. 38.

<sup>163</sup> Ibid., p. 39. Sobre esta idea, véase también CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, pp. 235-238. Igualmente son muy reveladoras del concepto ateniense de igualdad, esas palabras de Aristóteles en las que dice que en política sólo son iguales quienes por ley están capacitados para gobernar y ser gobernados. ARISTÓTELES, “Ética nicomáquea”, en *Ética Nicomáquea. Ética eudemia*, trad. de Julio Pallí, Gredos, Madrid, 1985, 1134a 30-32 y 1134b 14-16, pp. 253-254.

<sup>164</sup> Ibidem.



un hombre libre requería la presencia de otros. La propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiese reunirse: el ágora, el mercado o la polis, es decir, el espacio político adecuado<sup>165</sup>.

Esta participación en igualdad tiene, además, un fundamento, la *isegoría*, que, aunque basado en el *logos*, es decir, en la razón y en la palabra, trasciende las capacidades puramente racionales porque lo que hay en juego es mucho más que un discurso lógico y bien argumentado. Habría que insistir en que la *isegoría* que surgió entre los ciudadanos atenienses no es (o no es solamente) el derecho a hablar, sino sobre todo el *derecho y la libertad para decir*, a que los demás te escuchen con atención y respeto y a otorgar prestigio a las palabras que pronuncia el *rhetor*<sup>166</sup>. En la argumentación de los oradores, éstos hacen un uso de la *isegoría* donde la racionalidad se tiñe de afectos y emociones, pues esa es la mejor manera de lograr que “pasen por impregnación trozos complejos de vida de unos conciudadanos a otros”<sup>167</sup> y de que se dé la posibilidad de transformación del mundo interno de quienes escuchan. “Se entiende así la vida política como una realidad que se articula en gran parte con el arte de la retórica”<sup>168</sup>.

Y esta libertad para expresar en público nuestras opiniones lleva aparejada, además, la responsabilidad de decir la verdad, la *parrhesía*<sup>169</sup>, componente fundamental

---

<sup>165</sup> Ibid., p. 40.

<sup>166</sup> “Característica de este desarrollo [de la democracia griega] es que a todo político se le llama ‘rhetor’...la retórica [es] el arte de hablar en público, a diferencia de la dialéctica, arte del discurso filosófico”. ARENDT, *La condición humana*, p. 94, nota 9. Esta distinción entre retórica y dialéctica aparece en el *Gorgias* de Platón, y le sirve a Sócrates para arremeter contra el arte de la oratoria durante el diálogo. PLATÓN, “Gorgias”, en *Diálogos I*, trad. de Julio Calonge, Gredos, Madrid, 2011, 448d-449a, pp. 305-306.

<sup>167</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 174.

<sup>168</sup> Ibidem.

<sup>169</sup> CASTORIADIS, “El pensamiento político”, p. 334. Para una discusión profunda de las implicaciones de la *parrhesía* en la tradición política grecorromana y cristiana, ver Michel FOUCAULT, *Discourse and Truth: the Problematicization of Parrhesia*.

Disponible en: <http://foucault.info/documents/parrhesia/index.html> (última consulta: 8/5/2015).

del discurso de los oradores en la *Ekklesía*. Todos estos desarrollos del *logos* permiten llevar cada vez más lejos la interrogación por las diversas formas que puede tomar la vida política, así como procurar el cultivo del buen juicio de los ciudadanos. A Castoriadis le gusta citar una frase de Jean-Pierre Vernant, “la razón griega es hija de la ciudad”<sup>170</sup>, ya que sin este espacio público común donde se discute y se cuestionan las instituciones, las leyes o las conductas de la ciudadanía, la filosofía no habría podido nacer y dar los impresionantes frutos que aún recogemos de la antigua Grecia.

Esta actividad política, esta autoinstitución de la ciudad — autoinstitución en parte explícita, por primera vez en la historia—, es al mismo tiempo pensamiento. No solamente —y no tanto— pensamiento de los filósofos y por los filósofos; pensamiento del pueblo y por el pueblo<sup>171</sup>.

Desde este punto de vista, Castoriadis siempre desconfiará de la filosofía política que empieza con Platón y que, aunque rechace las soluciones de su fundador, llega hasta nuestros días. Nuestro autor, en este punto, sustenta la mentalidad común de las *poleis* democráticas que afirma que si los seres humanos no pudieran crear un orden político por sí mismos estableciendo normas vinculantes para todos, no existiría ninguna posibilidad de una acción política genuina, de acción instituyente.

En la concepción democrática de las ciudades griegas no puede hablarse de los *expertos* como una categoría especial de personas en el espacio político. Las decisiones son tomadas por el conjunto de ciudadanos en la Asamblea tras escuchar el discurso de algún *rhetor*, y también de gente especializada en el asunto que se trataba. “Pero el juez en la materia, y por tanto el experto supremo, el experto universal, es la comunidad

---

<sup>170</sup> Ibidem

<sup>171</sup> Ibid., p. 335.

política. Lo cual equivale a decir que en política no hay expertos”<sup>172</sup> Por supuesto que se reconoce la *tekhnē* de un individuo particular en un campo específico: para construir una muralla o un templo o un barco, por ejemplo. Y los atenienses escucharían con respeto sus explicaciones sobre la materia. Pero esto no quiere decir que, a la hora de tomar la decisión política, su palabra sea más valiosa que la del resto de los ciudadanos.

Platón, enemigo jurado de la democracia, expone esta actitud de manera muy clara en el *Protágoras*, cuando Sócrates describe que en la *Ekklesía* si alguien intenta dar su consejo sobre un tema del que es competente es tratado con respeto y atendido con interés; pero si otro, aunque sea de familia noble y una educación distinguida, intenta exponer su opinión sobre cualquier asunto como un experto sin serlo, los atenienses “se burlan y abuchean, hasta que se aparta aquel que había intentado hablar al ser abucheado”<sup>173</sup>. Y prosigue:

[C]uando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar consejo. Evidentemente, es porque creen que no se trata de algo que pueda aprenderse<sup>174</sup>.

Sócrates muestra su extrañeza ante esta actitud igualitaria, y por ello el sofista Protágoras le responderá con los argumentos propios —entretejiendo mitos y razonamientos— de un ciudadano de una *polis* democrática. Así establece una

---

<sup>172</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 112.

<sup>173</sup> PLATÓN, “Protágoras”, en *Diálogos*, tomo I, trad. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1985, 319c, p. 521-522.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 319d, p. 522.

diferencia entre los temas técnicos para los que es necesaria la opinión cualificada de un experto y los asuntos que nos incumben a todos. Y hace uso del mito según el cual Zeus envía a Hermes que repartiera a *todos* los hombres el sentido moral y la justicia, puesto que ese sería el único modo de que las ciudades pudieran estar bien organizadas. El resto de conocimientos, como la medicina o la arquitectura, pueden estar repartidos entre unos pocos, pero de las aptitudes políticas deben ser partícipes todos los individuos, “pues no habría ciudades, si sólo alguno de ellos participaran, como de los otros conocimientos”<sup>175</sup>. De este tema mitológico deriva Protágoras en su discurso que los atenienses “cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es *el deber de todo el mundo* participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades”<sup>176</sup>.

Esta desconfianza hacia los expertos políticos se debe a otro de los rasgos característicos de la mentalidad griega clásica que se ha perdido en los tiempos modernos. Para un griego el juez apropiado de un experto no es otro experto: “el criterio del buen ejercicio de la *tekhne* es desde luego su producto o resultado...por lo cual el juez de la *tekhne* es el usuario de su producto, y no el experto”<sup>177</sup>. ¿Y quién debería, por tanto, ser el juez de todos los expertos que ponen en juego sus *tekhnai* en la polis? Como es obvio, todos los ciudadanos que habitan en ella. Si fuera posible un conocimiento seguro y total (*episteme*) de los asuntos públicos, como pretenden la filosofía platónica y sus seguidores hasta nuestros días (liberales y marxistas incluidos, apunta Castoriadis<sup>178</sup>), la política dejaría de tener sentido y la democracia sería a la vez imposible y absurda, “pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la

---

<sup>175</sup> Ibid., 322d, p. 523.

<sup>176</sup> Ibid., 322d-323a, pp. 527-528. Énfasis nuestro.

<sup>177</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 113.

<sup>178</sup> CASTORIADIS, “La polis griega y la creación de la democracia”, p. 116.

posibilidad de alcanzar una *doxa* correcta y que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas”<sup>179</sup>. Este entendimiento de los fundamentos de la democracia nos hace ver que Castoriadis es un continuador de la antigua tradición retórica según la cual en el conocimiento sobre la política no hay que buscar la verdad, sino lo *verosímil*.

Esta toma de posición lleva a nuestro autor a criticar duramente esa concepción de los politólogos modernos como expertos en democracia, cuyo saber debe ser juzgado por otros expertos. Castoriadis no acepta esta visión moderna de la ciencia política (aunque con raíces platónicas, como hemos visto) a la que achaca ser “uno de los factores de la expansión y la irresponsabilidad creciente de los aparatos burocráticos jerárquicos”<sup>180</sup>. Asimismo le preocupa el hecho derivado de esta concepción que se refleja en la actitud de los políticos de las democracias occidentales contemporáneas, que se presentan y son elegidos como “especialistas de lo universal, técnicos de la totalidad”, ya que esto supone “la irrisión misma de la idea de democracia”<sup>181</sup>.

Esta pretensión, añade Castoriadis, está estrechamente vinculada con otro fenómeno característico de la democracia moderna: “el divorcio progresivo y creciente entre la habilidad que permite acceder al poder, por un lado, y la auténtica capacidad de gobernar, por otro”<sup>182</sup>. Los resultados nefastos para la gestión de los asuntos públicos que acarrea esta cuestión podemos verlos todos los días en los medios de comunicación.

La habilidad para “trepar hasta la cima” se relaciona con capacidades individuales como

---

<sup>179</sup> Ibidem. Para una evaluación muy similar de los peligros que entraña la filosofía política platónica, ver Sheldon S. WOLIN, *Politics and Vision* (1960), Expanded Edition, Princeton University Press, Princeton, 2004, pp. 37-47.

<sup>180</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 114.

<sup>181</sup> Ibidem. Antonio Alegre en su introducción a los diálogos platónicos abunda en esta idea: “Sócrates y Platón sostenían que la competencia política es semejante a cualquier habilidad de carácter técnico....a los especialistas en virtud y en saber político se les debe entregar la dirección de la ciudad. Esta manera de argumentar entraña una gran falacia elitista. Todos saben lo que desean para el bienestar de los ciudadanos, y para lograrlo votan en unos casos a técnicos y en otros sortean, pues para la culpabilidad o no de acciones punibles, un juicio popular es mejor que un juicio de técnicos...El intento socrático-platónico de tecnificar la virtud política trasluce una mentalidad elitista y aristocrática que atenta contra las raíces esenciales de la democracia, tanto la ateniense como la de todos los tiempos”. Antonio ALEGRE GORRI, “Estudio introductorio: Platón, el creador de las ideas”, en PLATÓN, *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2011, p. XXIX.

<sup>182</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 115.

la seducción, la influencia o la manipulación privada y pública; algo que no tiene nada que ver con la capacidad de hacer propuestas políticas y gobernar. Tristemente, como señala el pensador griego, este grave problema, presente en todo tipo de regímenes políticos, “es uno de los orígenes posibles de la degeneración de la democracia”<sup>183</sup>.

### ***La cuestión de la autolimitación: la tragedia de la democracia***

En las páginas anteriores hemos descrito e insistido en el carácter autónomo de la *polis* griega, en particular la Atenas clásica. Esta autonomía, tal y como la entiende Castoriadis, consiste en cuestionarnos las normas heredadas y darnos a nosotros mismos nuestras propias leyes, un autogobierno del pueblo que tuvo su origen, como hemos visto hasta ahora, en la democracia ateniense del siglo V a. e. c.

Pero ahora conviene adentrarnos en la cuestión más espinosa de este proceso de autonomía. ¿Cuáles son sus límites? Si la ley viene dada por un Dios o si hemos encontrado un fundamento filosófico o científico de la óptima organización política, entonces tendríamos una norma extrapolítica a la que atenernos, una norma de la norma que no podríamos traspasar. En definitiva, un criterio de justicia que nos sirviera tanto para la elaboración de las leyes como para nuestro comportamiento político ordinario. Sería esa *solución final* que acabaría de una vez por todas con los quebraderos de cabeza de los pensadores políticos. Sin embargo, Castoriadis es muy consciente de que esta opción es una fantasía omnipotente que puede llegar a ser fatal.

---

<sup>183</sup> Ibid., p. 117. Para un análisis profundo y crítico de los problemas más graves de las democracias contemporáneas, ver Cornelius CASTORIADIS, “¿Qué democracia?”, en *Figuras de lo pensable*, pp. 142-176.

Una vez que se ha reconocido que no existe semejante base —ora porque existe una separación entre religión y política, como ocurre imperfectamente en las sociedades modernas; ora porque, como en Grecia, la religión se mantiene rigurosamente apartada de las actividades políticas<sup>184</sup>— y que tampoco hay “ciencia”, ni *episteme* ni *tekhne*, en materia política, la cuestión de saber qué es una ley justa, qué es la justicia, cuál es la “buena” institución de la sociedad se convierte en una auténtica interrogación (es decir, una interrogación sin fin)<sup>185</sup>.

Si sólo se puede hablar de autonomía, en el sentido que la da nuestro autor, cuando una sociedad se reconoce como la única fuente de sus normas, las preguntas acerca del mejor modo de convivir políticamente no pueden evitarse ni eludirse. Y, por supuesto, tampoco podrá pasar de lado sobre la pregunta acerca de los límites de la acción política.

En una democracia el pueblo lo *puede* hacer todo, pero también tiene que saber que *no debe* hacer todo. Pero, ¿qué es lo que no debe hacer? No hay ninguna respuesta dada de antemano ni de una vez y para siempre<sup>186</sup>. La caída de Atenas al final de la Guerra del Peloponeso, “cuando la *hybris* se apodera del *demos* y el pueblo ateniense ya no sabe limitarse”<sup>187</sup>, es una prueba reveladora de que la democracia es el régimen más frágil teóricamente, el que está expuesto a los mayores riesgos, que puede engañarse a sí mismo, y que esa mentira puede ser mortal. Al ser la democracia el régimen de la

---

<sup>184</sup> La religión griega no es sino una parte de la legislación de la ciudad, pero ésta no está sometida a ninguna norma religiosa. CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, pp. 146, 151.

<sup>185</sup> CASTORIADIS, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, p. 124.

<sup>186</sup> Castoriadis no se hace ninguna ilusión con el constitucionalismo de la época moderna, habida cuenta de la cantidad de veces que esos textos han sido revocados o abolidos por guerras, revoluciones o golpes de estado. “[L]a doble cuestión de un criterio intrínseco de la legitimidad de las leyes y de una garantía efectiva de la legitimidad del poder no puede solucionarse de una vez y para siempre, y por medio de textos constitucionales. Sólo la actividad viva de la colectividad política puede responderla... creer, como los modernos, que la distinción en un texto constitucional entre lo que es fundamental y no revisable y lo que es secundario y revisable basta para resolver la cuestión es una enorme ilusión y un verdadero embuste”. CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 156.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 152.

libertad, este hecho también lleva aparejado ser el régimen donde la contingencia se reserva una mayor relevancia en los asuntos públicos.

Por tanto, “la democracia es el régimen de la autolimitación...y un régimen trágico”<sup>188</sup>. Y aquí el papel fundamental lo juega ese concepto griego del que hablamos más arriba, la *hybris*<sup>189</sup>, la aspiración humana a la omnipotencia, a no reconocer ningún límite interno ni externo al ciudadano. Como hemos podido comprobar en el siglo XX, pero también en estos inicios del siglo XXI, en una *polis* democrática “no hay ningún medio de eliminar los riesgos de una *hybris* colectiva. Nadie puede proteger a la humanidad contra la locura o el suicidio”<sup>190</sup>.

La *hybris* es un ingrediente letal en los desgobiernos de la vida de ciudadano, algo que no se puede erradicar de una vez por todas. Pretenderlo sería otra fantasía omnipotente. No estamos hablando de la transgresión de un límite fijado. Cuando cometemos un delito estamos infringiendo una ley que nos lo prohíbe explícitamente. Pero no se trata de eso, ya que la *hybris* es precisamente la falta de autolimitación. “Es la transgresión de unos límites que jamás fueron definidos por nada y que en cierto sentido sólo se definirán a posteriori”<sup>191</sup>. Estamos, pues, ante el mismo caso que se repite en las tragedias: “sólo la transgresión mostrará verdaderamente dónde estaba el límite”<sup>192</sup>.

---

<sup>188</sup> CASTORIADIS, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, p. 124.

<sup>189</sup> Tzvetan Todorov retoma en uno de sus últimos libros esta idea de los peligros de la *hybris* para la democracia. “Los antiguos griegos consideraban que el peor defecto de la acción humana era la *hybris*, la desmesura, la voluntad ebria de sí misma, el orgullo de estar convencido de que todo es posible. La virtud política por excelencia era su contrario: la moderación, la templanza...Para los antiguos griegos, los dioses castigan el orgullo de las personas que quieren ocupar su lugar y creen que pueden decidirlo todo...los habitantes de los países democráticos no creen necesariamente en los dioses ni en el pecado original, pero el papel de freno de sus aspiraciones lo desempeña la propia complejidad del tejido social y del régimen democrático, las múltiples exigencias que éste tiene que conciliar y los intereses divergentes que intenta satisfacer. El primer enemigo de la democracia es la simplificación, que reduce lo plural a lo único y abre así el camino a la desmesura”. Tzvetan TODOROV, *Los enemigos íntimos de la democracia*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012, pp. 13-14. Para Todorov la *hybris* de las democracias actuales presenta tres rostros: el mesianismo democrático, el ultraliberalismo y el populismo xenófobo.

<sup>190</sup> CASTORIADIS, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, p. 124.

<sup>191</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 152.

<sup>192</sup> Ibidem.



Castoriadis estudia dos instituciones de la democracia ateniense que intentaron lidiar con la autolimitación de esa sociedad autónoma. La primera de ellas era conocida como *graphe paranomon*. Podemos explicarla brevemente diciendo que se trataba de la recusación hecha por un ciudadano de una ley previamente aprobada en la *Ekklesía*. Un ciudadano podía llevar a un tribunal a otro ciudadano acusándolo de haber engañado al pueblo y de haberlo incitado a votar una ley “ilegal”. O bien el acusado quedaba absuelto, o bien era condenado y, en ese caso, se anulaba la norma previamente aprobada.

Con esta institución se advertía a los ciudadanos de que, si bien podían proponer cualquier cosa a la asamblea, debían ser cuidadosos a la hora de hacer una proposición y de hacerla aprobar por una débil mayoría. Pues la acusación contra ellos sería juzgada por un tribunal popular de ciudadanos designados por sorteo de dimensiones considerables (un mínimo de 501 ciudadanos jueces). Se trataba de un juicio del *demos* por parte del *demos*: una decisión tomada de forma democrática en la asamblea era juzgada por una amplia muestra seleccionada al azar del mismo cuerpo político que la había aprobado previamente. Este tribunal se reunía una vez que las pasiones se habían calmado con el fin de evaluar de nuevo los argumentos contradictorios y juzgar la cuestión con un relativo desapego. Esta era una sana protección del buen juicio de los ciudadanos que participaban en este jurado popular. Al respecto de esta forma particular de salvaguardar a la *polis* de excesos legislativos, Castoriadis señala:

Como el pueblo es la fuente de la ley, el “control de constitucionalidad” no podía confiarse a profesionales —esta idea habría parecido completamente ridícula para un griego—, sino que se le confiaba al mismo pueblo que actuaba según modalidades diferentes. El pueblo dicta la

ley, el pueblo puede equivocarse, el pueblo puede corregirse. Este es un magnífico ejemplo de una eficaz institución de autolimitación<sup>193</sup>.

Pero, para nuestro autor, la institución más importante para la autolimitación de la democracia es la tragedia. Castoriadis insistirá en más de una ocasión en que no existe la tragedia griega, sino que sólo hubo tragedia ateniense o ática<sup>194</sup>. No en todas las ciudades griegas se escriben y representan tragedias, ni siquiera en todas las ciudades democráticas. La prueba de que la tragedia estaba íntimamente ligada con la institución de la democracia es que apareció en la *polis* donde este régimen alcanzó su mayor desarrollo. Esto hacía que en Atenas el problema en torno a la autolimitación de la ciudadanía fuera más grave. “Pues en Atenas —a causa de su potencia y de su posición— algo debía recordar que uno era libre, pero que, como decía Hannah Arendt, si bien pueden emprenderse acciones, uno nunca es dueño de sus consecuencias”<sup>195</sup>. Esto es lo que recuerda constantemente la tragedia al *demos* ateniense. Un *demos* ampliado, pues a las representaciones, además de los ciudadanos, asistían las mujeres, los niños y los esclavos. Las tragedias participaban en un concurso (por lo que su éxito dependía de los votos de los ciudadanos) y estaban concebidas para formar parte de la gran fiesta popular en honor al dios Dionisos que se celebraba bajo el sol primaveral de marzo y abril<sup>196</sup>.

La tragedia tiene, para Castoriadis, una dimensión política fundamental, y no nos referimos en absoluto a la posición partidista del autor. Se trata de algo más profundo.

---

<sup>193</sup> CASTORIADIS, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, p. 126.

<sup>194</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 164. Según cuenta nuestro autor, las primeras tragedias se empezaron a escribir en Atenas alrededor del 500 a. e. c.. El género se difundió, y partir de mediados del siglo IV a. e. c. se empezaron a representar fuera del Ática, en otras partes de Grecia. Antes de la aparición de la tragedia, existieron coros trágicos en diversas ciudades. Hay que tener en cuenta que en la época clásica de Grecia no existe la recitación de los poemas: “la poesía siempre se canta y también, en muchos casos, se baila”. Ibid., p. 165.

<sup>195</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 1, p. 45. Sobre la imposibilidad de predecir las acciones humanas, ver ARENDT, *La condición humana*, cap. V.

<sup>196</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 270.

En palabras de Pierre Vidal-Naquet (1930-2006): “el orden —o el desorden— trágico pone en tela de juicio lo que dice y cree la ciudad. Discute, deforma, renueva, interroga, como hace el sueño, según Freud, con la realidad. La tragedia, en su propia esencia, es un paso hacia el límite”<sup>197</sup>. Y por esta razón la ciudad aprendía con ella los peligros de no limitar el despliegue de la *hybris* de la ciudadanía.

De acuerdo con la interpretación de Castoriadis, la dimensión política de la tragedia se debe especialmente a su base ontológica. La tragedia muestra a todos que el ser es caos, que en el mundo interno de los individuos no funciona ninguna lógica de la identidad ni ningún axioma de no contradicción.

El caos se presenta aquí primero como ausencia de orden *para* el hombre, como la falta de correspondencia positiva entre las intenciones y las acciones humanas por un lado, y su resultado o realización, por el otro. Además, la tragedia muestra no sólo que no somos dueños de las consecuencias de nuestros actos sino que ni siquiera dominamos la *significación* de esos actos. El caos se presenta también *dentro* del hombre, es decir, como su *hybris*. Y, como en Anaximandro, el orden que prevalece por fin es orden a través de la catástrofe, orden privado de sentido<sup>198</sup>.

La democracia se crea como una respuesta a este *sinsentido* del mundo, como un intento de salir del ciclo de la *hybris*. La *polis* quiere establecer un límite que detenga la desmesura que acecha en el corazón de sus habitantes, y por eso postula y crea su ley, sabiendo que esta institución sólo puede ser contingente: la ley es el resultado de una deliberación, mejor dicho, es el fruto del buen juicio de los ciudadanos, pero también está sujeta siempre a cambios, a ser discutida e incluso a ser abrogada. Eso sí, en la

---

<sup>197</sup> Pierre VIDAL-NAQUET, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas*, Abada, Madrid, 2004, pp. 52-53.

<sup>198</sup> CASTORIADIS, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, p. 126. Énfasis en el original.

democracia, la contingencia afecta a toda ley particular, pero no al hecho mismo de la ley, necesario para dotar de sentido a un mundo cuyo subsuelo es el caos<sup>199</sup>.

Uno de los rasgos más valiosos del régimen democrático y un signo distintivo del buen juicio de la *polis* es la imparcialidad. Algo que empieza con Homero y se repite en las tragedias. Javier Roiz reconoce que “la imparcialidad homérica en su canto a la ruina de Troya no es sino una de las consecuencias, quizá la más atractiva, de esta libertad de la *polis*”<sup>200</sup>.

Esta cualidad excepcional del juicio político se repetirá, señala Castoriadis, también en tragedias como *Los persas* de Esquilo, donde no podemos encontrar ni una sola palabra de odio contra los enemigos de los griegos. Enemigos también del propio Esquilo quien había batallado contra ellos en Maratón y Salamina. “No sólo no dice nada contra ellos, sino que el único personaje auténticamente humano de la obra es Atossa, la madre de Jerjes, una mujer majestuosa, sabia, venerable”<sup>201</sup>. Entonces, ¿quién es el culpable de la catástrofe que supuso esa guerra espantosa? Exclusivamente la *hybris* de Jerjes, el poeta no achaca ninguna desmesura particular al pueblo persa, pues sabía muy bien que la *hybris* también se encontraba entre los griegos.

Otro ejemplo quizá más impactante es el de *Las Troyanas* de Eurípides, que fue representada en el 415 a. e. c, justo un año después de la brutal masacre que los atenienses perpetraron contra los melios, uno de los episodios más horribles de la Guerra del Peloponeso<sup>202</sup>. Eurípides en esta obra muestra cómo los griegos, tras la caída

---

<sup>199</sup> CASTORIADIS, “El pensamiento político”, p. 343. Sobre la necesidad de la ley como símbolo de poder explícito en cualquier proyecto político con independencia de su formación específica, ver CASTORIADIS, “Poder, política, autonomía”, pp. 87-112.

<sup>200</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 174.

<sup>201</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 167. Esa misma reina preguntará en la tragedia de Esquilo quién es el rey que manda a los griegos, a lo que el corifeo responderá: “No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre”. Ver ESQUILO, “Los persas”, en *Tragedias*, trad. de Bernardo Perea Morales, Editorial Gredos, Madrid, 1993, vv. 241-242, p. 228.

<sup>202</sup> Los habitantes de la isla de Melos, en el mar Egeo, se negaban a formar parte de la Confederación Ateniense; luego de una serie de discusiones, los atenienses los ponen bajo asedio. Terminarán por

de Troya, se entregan a toda clase de excesos y crueldad: matan, violan sobre los altares de los dioses o arrojan a los niños desde lo alto de las murallas. Resulta claro que la intención del poeta era decir a la cara a sus conciudadanos: “esos monstruos son ustedes, somos nosotros”<sup>203</sup>.

Sin embargo, desde el punto de vista de la dimensión política de la tragedia, Castoriadis piensa que la obra más profunda es la *Antígona* de Sófocles (442 a. e. c.). Aunque muchos se han obstinado en ver en esta tragedia la representación de la batalla infinita entre la ley humana y la ley divina, o entre la familia y el Estado (versión hegeliana), Castoriadis afirma que ése no es sino el *contenido manifiesto* del texto. En este punto deberíamos considerar que nuestro autor, además de pensador político, es psicoanalista, y se propone interpretar este sueño en forma de tragedia<sup>204</sup>. No se ocupará, por tanto, de lo que podemos captar con nuestras capacidades vigilantes, sino más bien de resaltar su contenido letárgico, que reivindica el carácter esencialmente teórico político de la tragedia.

El tema de la obra no es, según Castoriadis, la lucha de Antígona, víctima inocente, contra el tirano Creonte. Más allá de todo esto, el tema esencial de la tragedia es “la *hybris*, el acto cometido *tólmas chárin*”<sup>205</sup>, que sobrepasa los límites. Por supuesto que en la obra se enfrentan dos autoridades políticas, una que defiende las leyes de la ciudad (*nómoi chthnós*), representada por Creonte, y otra que defiende la justicia de los dioses (*theon énorkon dikan*), representada por Antígona. Para Castoriadis, sin embargo, lo relevante no es ese conflicto sino la *hybris* que les lleva a defender a cada uno de ellos su verdad de forma absoluta. Al no ser capaces de

---

masacrar a todos los hombres adultos y someterán a la esclavitud a las mujeres y los niños. Ver TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, V, 84-116, pp. 445-455.

<sup>203</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 168.

<sup>204</sup> Esta idea de la “apariencia onírica” de la tragedia aparece en Friedrich NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 148.

<sup>205</sup> CASTORIADIS, “Antropogonía en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles”, p. 28.

entretejer esas dos clases de leyes y convertirse en *hypsípolis* (ciudadano virtuoso), tanto Antígona como Creonte devienen *ápolis*<sup>206</sup>, es decir, indignos de pertenecer a la comunidad política<sup>207</sup>.

Castoriadis desconfía de la interpretación que insiste en la oposición irreductible entre lo humano y lo divino. Es una visión muy superficial, ya que “olvida que para los griegos enterrar a los muertos es *también* una ley humana, así como defender su país es *también* una ley divina”<sup>208</sup>.

En los últimos versos de la obra, el corifeo (vv. 1348-1355) indica que la felicidad y la vida buena se alcanzan con el *phronein*, término pobremente traducido por los latinos como *prudencia*<sup>209</sup>. La importancia de este ingrediente esencial del buen juicio ciudadano está presente a lo largo de la obra. “La catástrofe se produce porque Creonte y Antígona se aferran a sus propias razones sin escuchar las razones del otro”<sup>210</sup>. No podemos dejar de reconocer que Creonte como gobernante no podía tolerar que alguien traicionara a su ciudad y se aliara con enemigos para atacarla por pura sed de poder, como hizo Polinices, el hermano de Antígona. Hemón, el hijo de Creonte, que ama a Antígona, le da la razón a su padre, pero también le dice las frases más determinantes de la obra:

No mantengas en ti mismo sólo un punto de vista: el de que lo que tú dices y nada más es lo que está bien. Pues los que creen que únicamente

---

<sup>206</sup> Ibid., p. 27.

<sup>207</sup> Esto es lo que se deriva de los últimos versos del famoso himno del coro sobre las capacidades del hombre: “Será un alto cargo en la ciudad (*hypsípolis*), respetando las leyes de la tierra (*nómoi chthnós*) y la justicia de los dioses que obliga por juramento (*theon énorkon dikan*). Desterrado (*ápolis*) sea aquel que, debido a su osadía, se da a lo que no está bien. ¡Que no llegue a sentarse junto a mi hogar ni participe de mis pensamientos quien haga esto!”. SÓFOCLES, “Antígona”, en *Tragedias*, trad. de Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1981, vv. 366-375, p. 262.

<sup>208</sup> CASTORIADIS, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, p. 127.

<sup>209</sup> Ibid., p. 128. Castoriadis da en otro texto una definición de este término: “consiste en pensar correctamente en las situaciones reales, no en la especulación”. CASTORIADIS, “Antropogonía en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles”, p. 28, nota 17.

<sup>210</sup> Ibidem.

ellos son sensatos o que poseen una inteligencia cual ningún otro, éstos, cuando quedan al descubierto se muestran vacíos<sup>211</sup>.

Esta actitud es lo que en griego se denomina *mónos phronein*, la pretensión de ser el único sabio, de detentar la verdad que aniquile la pluralidad de *doxai* que dan vida a la *polis*. Por esta razón, Castoriadis considera que *Antígona* es “una cima del pensamiento y actitud políticos democráticos que excluye y condena al *mónos phronéin*, que reconoce la *hybris* intrínseca de los hombres, responde a ella mediante la *phrónesis* y afronta el problema último del hombre autónomo: la autolimitación del individuo y de la comunidad política”<sup>212</sup>.

Si hay un verso de la obra que represente la posibilidad siempre presente de la *hybris* y de cómo ésta puede acarrear un desgobierno fatídico de la vida humana, es el primer verso del *stasimon* de Antígona: Πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. Muchas cosas *deinós* existen, pero ninguna más *deinós* que el hombre. Castoriadis, gran conocedor del griego antiguo, sabe que cualquier traducción de *deinós* es parcial y pobre, porque se trata de un término muy rico en matices<sup>213</sup>. Pero, a partir de su interpretación de la obra, se arriesga a dar una traducción a esa palabra tan esquivada y la traduce por “terrible”. “Nada hay más terrible que el hombre”, pero tampoco, nos dirá, hay nada más sorprendente y creador que ese mismo ser humano<sup>214</sup>. Nos encontramos ante un ser capaz de llevar al mundo tanto las maravillas como el llanto.

---

<sup>211</sup> SÓFOCLES, “Antígona”, vv. 705-709, p. 275.

<sup>212</sup> CASTORIADIS, “Antropogonía en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles”, p. 29.

<sup>213</sup> La traducción que hemos utilizado (ver nota 207) lo traduce como “asombroso”.

<sup>214</sup> Ibid., p. 30. Martha Nussbaum en su interpretación de la obra de Sófocles coincide en este punto con Castoriadis: “El ser humano, que parece maravilloso, puede revelarse también como un monstruo, por su aspiración a simplificar y dominar el mundo...La *Antígona* de Sófocles puede ser interpretada como una investigación sobre el significado del *deinón* en todas sus facetas esquivas”. Martha C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003, p. 93.

### ***Sócrates, un hubristés***

Acabamos de ver cómo en *Antígona*, la *hybris* se apoderaba de aquellos personajes que llevados por su arrogancia se creían los únicos que poseían la verdad, rechazando las opiniones de los demás como absurdas o falsas. Actuaban, así, como *mónos phronein*, y quien se comportara de tal manera estaba destinado a ser *ápolis*, alguien que merecía ser expulsado del cuerpo político de los ciudadanos.

En la Atenas democrática, de hecho, sí hubo un personaje que actuó constantemente como *mónos phronein*, y ese personaje fue el filósofo Sócrates. Aunque en ningún texto de Castoriadis —que nosotros conozcamos— se afirme tal cosa, sí aparece caracterizado como *hubristés* y, por lo tanto, como un verdadero héroe trágico. Y ningún héroe trágico sabe que lo es hasta que se consuma la catástrofe.

Castoriadis piensa que la condena de Sócrates no fue un crimen judicial, sino más bien una tragedia, y por este motivo, el filósofo no era ni más inocente ni más culpable que los protagonistas de cualquiera de ellas. “Es innegable que Sócrates era un *hubristés*, alguien que ultraja e insulta a los demás con su desmesura; aquí la desmesura es el perpetuo *exétasis*, el examen ‘dialéctico’ que develaba el saber falso o supuesto de los demás”<sup>215</sup>.

Sócrates sabe que es insultante e insoportable por su desmesura, que su manera de arrinconar a su interlocutor podía granjearle enemistades en la polis<sup>216</sup>. Su arrogancia llega a tal punto que en su juicio rechazó que un *rhetor* profesional se encargase de su defensa, y declaró que no lo necesitaba: había estado pensando toda su vida qué decir si

---

<sup>215</sup> CASTORIADIS, “El pensamiento político”, p. 360. Nietzsche lo acusó de “lógico despótico”, que blandía “el látigo del silogismo”. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, p. 183-184.

<sup>216</sup> Ver por ejemplo PLATÓN, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos I*, trad. de Julio Calonge, Gredos Madrid, 2011, 21b-e, 30e, 37c-e, pp. 8, 18-19, 26.



alguna vez lo acusaban<sup>217</sup>. “Y *hubristés* permaneció hasta el final, comenzando por proponer, después que fue juzgado culpable, que la ciudad lo alimentara en el Pritaneo”<sup>218</sup>, es decir, que en lugar de como a un *ápolis*, se le tratara como a un benefactor de la ciudad.

Sócrates nunca confesaría que estaba equivocado o que su manera de actuar era improcedente. Arendt apunta de hecho que el mayor error de Sócrates en su juicio fue dirigirse a los jueces de forma dialéctica, en lugar de intentar una aproximación retórica, como era la costumbre ateniense<sup>219</sup>.

Sin embargo, su propia definición de pensamiento exclusivamente dialéctica, ese diálogo del yo consigo mismo consiste en decirse una cosa e inventarse un contradictor con la intención de lograr una síntesis final con la que ir siempre *hacia adelante*. La cuestión está en respetar escrupulosamente el principio de no contradicción a la hora de tejer un discurso lógico<sup>220</sup>. Sin embargo, esto es, desde nuestro punto de vista, una visión muy pobre del mundo interno que niega toda la capacidad letárgica del ser humano<sup>221</sup>.

El filósofo ateniense vivía embriagado por una *hybris* dialéctica que le hacía despreciar todo aquello que, como en la tragedia, resaltaba las complejidades de la vida en común con sus conciudadanos<sup>222</sup>. El avance dialéctico de Sócrates suponía hacer tabula rasa de la pluralidad de las *doxai* que eran la marca distintiva de la democracia

---

<sup>217</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 246. Incluso Platón lo hará llamar “arrogante” en varias ocasiones, como por ejemplo PLATÓN, “Banquete”, en *Diálogos I*, trad. de Marcos Martínez, Gredos Madrid, 2011, 219c, p. 759.

<sup>218</sup> CASTORIADIS, “El pensamiento político”, p. 361.

<sup>219</sup> ARENDT, “Philosophy and Politics”, p. 79.

<sup>220</sup> “The fear of contradiction is the fear of splitting up, of no longer remaining one, and this is the reason why the axiom of contradiction could become the fundamental rule of thought”. Ibid., p. 86. Lamentablemente Arendt tampoco tuvo el valor de salirse de este estrecho corsé en el que encajar el pensamiento. Ver ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 211. Sobre las ambigüedades de Arendt en este asunto, ver ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis*, pp. 257-266.

<sup>221</sup> Ver ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, pp. 325-367. Una buena aproximación a la riqueza y la complejidad del mundo interno del ciudadano puede encontrarse también en Javier ROIZ, *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 133-191.

<sup>222</sup> NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, pp. 180-181.

ateniense. Sin el componente trágico, la *hybris* socrática se mostraba incapaz de autolimitación, y eso la conduciría al desastre personal y a suponer un serio peligro para la *polis*. Creemos que tiene razón Fernando Fernández Llebrez cuando señala que por “el tono problematizador y complejo” del *razonar trágico* “se lleva mal con la dialéctica, encontrando mejor acomodo en lo que podríamos denominar como planteamiento retórico”<sup>223</sup>, más propio de una sociedad plural y autónoma para la que la libertad de sus ciudadanos supone a la vez su mayor fortaleza pero también su talón de Aquiles.

Castoriadis nos enseña que la auténtica democracia produce cuidadosamente su verdad a través del diálogo y la armonía musical de las diversas *doxai*, y en ella no existe la vana ilusión de encontrar una *alétheia* resplandeciente que redujera todas las contradicciones en una unidad inquebrantable. La omnipotencia de Sócrates consistió en combatir la *doxa* como tal, la posibilidad de que exista una política digna de tal nombre. “Si echa abajo las opiniones de los demás, ya sea por nada y para no poner nada en su lugar, ya sea en nombre de una Verdad absoluta y definitiva, se pone fuera del juego de la ciudad, transgrede una ley que, no por no escrita, deja de ser, tal vez, la más fundamental de todas”<sup>224</sup>.

Sin embargo, Sócrates fue un resultado de esa institución de la democracia en Atenas y no dejó nunca de participar en la vida cívica de su ciudad. Algo a lo que renunciaría su discípulo Platón, y pasará a fundar una escuela muy cerrada, con una selección muy estricta de sus alumnos. Irónicamente, ese mismo Platón jamás habría podido fundar su Academia en las ciudades cuya constitución admiraba<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> FERNÁNDEZ-LLEBREZ, “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica de la razón omnipotente”, p. 56.

<sup>224</sup> CASTORIADIS, “El pensamiento político”, p. 363.

<sup>225</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 249.

Ese odio de Platón a todo lo que olera a democracia, su propia *hybris* filosófica, le llevaría al final de su vida a expulsar a los poetas trágicos de su ciudad ideal<sup>226</sup>.

La democracia fracasaría también a causa de sus desmesuras internas y externas, una *hybris* que se precipitaría en la Guerra del Peloponeso. Y a esta situación quiere responder Platón, el primer filósofo político explícito, con su ansia por encontrar una medida externa a la sociedad que debería regir las leyes internas de la *polis*. No obstante, Castoriadis sabe que su respuesta es una falsa huida de la realidad, “porque no puede haber barrera externa a la *hybris* de los hombres”<sup>227</sup>. La pretensión de este filósofo era encontrar ese Absoluto, ese dios que fuera la medida de todas las cosas, como dirá en *Las Leyes*<sup>228</sup>, para que se convirtiera en la norma extrapolítica más perfecta, en la ley que vigila el resto de las leyes. Desde la *República* intentará fundar una teocracia que no es otra cosa que una *ideocracia*, el régimen antagonista de todo lo que suponía la ciudad que le permitió ser quien fue. A estas alturas ya todos conocemos las implicaciones tan nocivas de esa fantasía, “en la realidad histórica, teocracia e ideocracia no pueden jamás ser otra cosa que el poder de una categoría social específica, esto es, el de los portavoces del *Théos* o de la Idea, es decir, la Iglesia, el Partido, etc.”<sup>229</sup>.

El problema con el que debemos saber convivir es que una verdadera *paideia* democrática es un campo complejo y frecuentemente difícil de recorrer, donde no hay una senda que nos lleve hacia un progreso lineal e infinito. Los retrocesos son habituales. En un sistema ideocrático platónico, la ecuación de la ciudadanía consiste en inculcar constantemente el temor al dios, tenga éste la forma que tenga, e imponer la

---

<sup>226</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 817c-d, p. 388.

<sup>227</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 243.

<sup>228</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 716c, p. 229.

<sup>229</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, p. 244.

sumisión a sus dictados. En una democracia el asunto es mucho más complicado. Como dirá Castoriadis:

[L]a pedagogía democrática, o la pedagogía de la libertad, exhibe la misma paradoja que la política democrática o el psicoanálisis: se trata de ayudar a la gente a ser autónoma en colaboración con un tercero, varios terceros o una institución<sup>230</sup>.

El objetivo que se busca entonces es que el ejercicio de la libertad pase a ser una costumbre y que el rechazo a la tiranía llegue a ser un reflejo.

### ***El contenido de la democracia***

No nos gustaría terminar estas páginas sobre las enseñanzas de Castoriadis sobre la experiencia democrática de la antigua Grecia sin antes hacer mención a un texto que nuestro autor considera “el mayor monumento del pensamiento político”<sup>231</sup>. Nos referimos a la “Oración fúnebre” que Pericles dedicó a los soldados atenienses que habían muerto luchando por su democracia, y que fue recogida por Tucídides en su *Historia de la guerra de Peloponeso*.

---

<sup>230</sup> Ibid., p. 253. Sobre este punto ver CASTORIADIS, “Psicoanálisis y política”, pp. 115-129. Como mencionamos más arriba, en Castoriadis percibimos una excesiva fijación en el mundo grecolatino. Una muestra de ello es que en sus textos no aparezcan referencias a una pedagogía como la judía sefardí con hondos componentes democráticos y que puede considerarse, en muchos aspectos, una predecesora del psicoanálisis. Pierre Vidal-Naquet sí se da cuenta de la extraña ausencia del mundo judío en la reflexión de Castoriadis. Según este pensador francés, además de la “fuente griega” existe una “fuente judía” de la conciencia histórica en Occidente que hace la preguntas más profundas sobre la “ambigüedad humana”. Ver Pierre VIDAL-NAQUET, “Castoriadis y la antigua grecia”, en CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 1, p. 34. Sobre la pedagogía sefardí, véase ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado, passim*.

<sup>231</sup> CASTORIADIS, “La polis griega y la creación de la democracia”, p. 130.

En ella encontramos una frase que Castoriadis considera clave para entender el contenido profundo de la *polis* ateniense y de la democracia en general. Se trata de una definición de lo que suponía vivir en esa ciudad y en esa etapa histórica para un ciudadano ateniense: *Philokaloumen gar met' eutéléias kai philosophoumen aneu malakias*<sup>232</sup>. Aunque nuestro autor reconoce que su traducción a las lenguas modernas es muy difícil, su sentido es el de amar, y la vez vivir, por la belleza y la sabiduría. Y no lo dice como una proposición desiderativa, es decir, animando a sus conciudadanos a que sigan su propuesta porque esto les haría mejores personas. No, lo hace afirmando que el modo de vida ateniense era ése mismo, que lo ejercían a diario paseando por el *ágora*, votando en la asamblea y asistiendo al teatro, que vivían amando tanto la belleza como la sabiduría<sup>233</sup>. Y que, además, esta manera de sentir la política les hacía amar el bien común.

Esta era la razón por la que Pericles afirmaba que Atenas era “la escuela de Grecia”<sup>234</sup>. En su “Oración”, según Castoriadis, “Pericles muestra la futilidad de los falsos dilemas que envenenan la filosofía política moderna y en general la mentalidad moderna: el ‘individuo’ contra la ‘sociedad’, ‘sociedad civil’ contra el ‘estado’”<sup>235</sup>. Si la democracia griega puede considerarse el *germen* de nuestras comunidades políticas actuales es porque supieron unir elementos que nunca deben estar separados, el amor al conocimiento y a la belleza suponía la base firme de un bien común consciente de la fragilidad de los materiales preciosos que lo componen.

---

<sup>232</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 40, p. 157. La edición que hemos utilizado la traduce así: “amamos la belleza con economía y amamos la sabiduría sin blandicie”. Hannah Arendt también ofrece un comentario muy rico de esta frase en el que describe cómo esta actitud griega derivaría en la práctica del buen juicio político desde los supuestos de un *pensamiento ampliado*. Ver Hannah ARENDT, “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro*, pp. 223-237.

<sup>233</sup> CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 2, pp. 190-198.

<sup>234</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 41, p. 158.

<sup>235</sup> CASTORIADIS, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, pp. 130-131.

Es esta vulnerabilidad de lo que tanto esfuerzo, responsabilidad y coraje cívico cuesta conseguir lo que llevó a los antiguos griegos a replantearse una y otra vez sus instituciones y darse cuenta de que, para que la democracia no cumpla su trágico destino, debemos pensar y vivir entre todos construyendo interna y externamente los siempre precarios límites a la *hybris*.

## CAPÍTULO 8

### MAIMÓNIDES: LETARGIA Y CONOCIMIENTO DESARMADO

[W]hen you encounter a word of the sages which seems to conflict with reason, you will pause, consider it, and realize that this utterance must be a riddle or a parable. You will sleep on it...so that you may find its genuine intellectual intention...If you consider my book in this spirit, with the help of God, it may be useful to you<sup>1</sup>.

Maimónides, *Helek: Sanhedrin*

Ya en los últimos años de su vida, Freud señaló en su obra *El malestar en la cultura* (1930) que el ser humano debe afrontar durante su vida tres tipos de sufrimiento: los que provienen de los dolores del cuerpo, “condenado a la decadencia y a la aniquilación”; los que nos inflige el mundo exterior, “capaz de encarnizarse con nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables”, y los que son provocados por las relaciones con los demás seres humanos. Destaca, además, que este último tipo de mal “quizá nos sea más doloroso que cualquier otro”<sup>2</sup>. En esta clasificación de Freud resuena el eco de otro médico y pensador judío, el rabino andaluz Moisés ben Maimón, más conocido como Maimónides (1135-1204).

En su *Guía de perplejos*, también escrita al final de su vida, Maimónides elaborará un listado de tres tipos o clases de males. El primero de ellos sería el resultado

---

<sup>1</sup> [Cuando encuentres una palabra de los sabios que parece entrar en conflicto con la razón, harás una pausa, la considerarás y te darás cuenta de que esa declaración debe ser un acertijo o una parábola. Dormirás con ella...así podrás hallar su genuina intención intelectual...Si consideras mi libro con ese espíritu, con la ayuda de Dios, puede ser útil para ti]. MAIMONIDES, "Helek: Sanhedrin, Chapter Ten", en Isadore TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, Bherman House, Springfield (NJ), 1972, p. 410. Traducción propia.

<sup>2</sup> Sigmund FREUD, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3025.

inevitable de nuestra condición de seres materiales, y por tanto, sometidos a la deficiencias y a la caducidad de todo lo que es material; en la segunda clase de males se refiere a aquellos que los hombres se producen unos a otros, como la dominación tiránica que unos pocos imponen a otros muchos, y que serían más numerosos que los de la primera clase; los males del tercer tipo son, según Maimónides, sin duda los más frecuentes, ya que consisten en el daño que cada uno se hace a sí mismo. En estos últimos podemos encontrar la causa de nuestras enfermedades físicas y psíquicas. Los excesos y el desprecio de nuestro cuerpo explicarían las primeras. Las enfermedades del alma, por su parte, se deberían a nuestro deseo *infinito* de todo lo que es innecesario o superfluo para nuestra vida, un deseo al que, sin embargo, nos cuesta tanto esfuerzo poner freno<sup>3</sup>.

Hemos empezado estas páginas con esta comparación porque en ella se refleja una sensibilidad compartida, no sólo por el cuidado del cuerpo —lo que era de esperar teniendo en cuenta que ambos autores eran médicos de profesión—, sino también por la atención al mundo interno, un ámbito que ha sido progresivamente desechado por la ciencia de la política. Ambos podían, aplicando sus conocimientos médicos, intentar curar las enfermedades del cuerpo, pero ni Maimónides ni Freud se conformaron con eso. También pretendieron curar las enfermedades del alma que concibieron como tiranías internas que acabarían proyectándose y haciéndose sentir en el espacio público.

Así, estos dos pensadores deben ser valorados como maestros de la teoría política, pensadores de los gobiernos y los desgobiernos que afectan nuestras vidas cotidianas. En el caso de Maimónides, sabemos que, desde su juventud, ya consideró el

---

<sup>3</sup> Ver Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, trad. de Shlomo Pines, con un ensayo introductorio de Leo Strauss, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, III: 12, pp. 443-445.



gobierno propio del individuo como el primer estadio de la ciencia política<sup>4</sup>. Freud, a quien podríamos considerar su *discípulo* tardío, dedicará asimismo su talento a remediar los desgobiernos que encontró en nuestro foro interno y que, en tantas ocasiones, son provocados (o complicados) por el daño recíproco entre ciudadanos.

En las líneas que siguen nuestra intención es leer, y también interpretar, algunos pasajes de la obra de Maimónides en los que con maestría, prudencia y sensibilidad irá desmontando esa idolatría del *conocimiento omnipotente* que tanto hemos estudiado en este trabajo. No pretendemos, así, realizar un estudio exhaustivo de su figura, de su obra o de sus ideas, sino sólo de algunas de ellas, en especial las que tratan del asunto inagotable de cómo conocer sin que ese conocimiento resulte dañino para nosotros mismos y para la comunidad política en la que transcurren nuestras vidas. Existen ya obras de reconocidos especialistas que tratan de describir y explicar la aportación de Maimónides en los diferentes campos de estudio a los que aplicó su inteligencia, así como explorar su biografía de manera que logremos situar sus contribuciones en su entramado histórico y cultural específico<sup>5</sup>.

La denuncia del conocimiento idolátrico, tan grandilocuente como, a la postre, estéril, convierten a Maimónides en un teórico político excepcional. Es precisamente esta faceta la que nos interesa especialmente de entre sus diversas orientaciones intelectuales. Por ello, no prestaremos atención tanto a sus opiniones o doctrinas sobre la organización política de su pueblo —obligado en su época a vivir como *extraños* bajo el amparo de naciones con otro credo religioso—, sino a sus ideas y comentarios sobre el gobierno de la vida del ciudadano. Estas enseñanzas, que beben del reconocimiento y

---

<sup>4</sup> Ver Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 74. Ver asimismo Leo STRAUSS, “Maimonides’ Statement on Political Science”: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 22 (1953), p. 115.

<sup>5</sup> Dos de esos últimos esfuerzos de especialistas en este pensador son los de Joel L. KRAEMER, *Maimonides. The Life and World of One of Civilization’s Greatest Minds*, Doubleday Religious Publishing Group, 2008 y Moshe HALBERTAL, *Maimonides. Life and Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2014.

el respeto por el mundo interno del individuo —es decir, de un ámbito donde son inservibles las sujeciones de espacio y tiempo—, mantienen no sólo la frescura de quien las acaba de enunciar, sino también la profundidad y la utilidad de quien ha descubierto la esterilidad de una ciencia de lo humano que calla sobre lo profundo y pontifica sobre las apariencias.

El tratado más importante de cuantos escribió, la obra de una vida dedicada al estudio de la Torá, las ciencias naturales y la filosofía clásica, estaba dedicada a un tipo muy particular de lector. Desde el primer momento, en la “Introducción a la primera parte” de la *Guía de perplejos*, Maimónides dice que este libro no está dirigido ni para principiantes no tampoco para aquellos que se dedican a admirar la fachada de la Ley<sup>6</sup>. Ni divulgación ni legalismo tienen cabida en sus páginas.

Como médico en ejercicio, siempre tan preocupados por aliviar el dolor de sus pacientes, Maimónides se planteó elaborar un antídoto, un remedio que curara la dolorosa *perplejidad* que sufrían aquellos a los que el estudio, en vez de reposo y comprensión, les había traído agitación, desconfianza o ese malestar que los modernos llamamos *depresión*. Esas personas religiosas que, movidas por su curiosidad, y con buena intención, habían leído con detenimiento a los filósofos llegaban a conclusiones que parecían contradecir las doctrinas de su fe<sup>7</sup>. De este modo, permanecían en un estado de confusión espiritual —la perplejidad a la que alude el título—, que las

---

<sup>6</sup> “It is not the purpose of this Treatise to make its totality understandable to the vulgar or to beginners in speculation, nor to teach those who have not engaged in any study other than the science of the Law —I mean the legalistic study of the Law”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, “Introduction to the First Part”, p. 5. Este aviso debería ser leído como una muestra de aprecio o deferencia por el lector. De hecho, su objetivo es informar de quiénes pueden sacar provecho del libro y quiénes no, ya sea porque no han alcanzado aún el nivel para entenderlo o porque ya han adquirido ese conocimiento y no va a descubrirles nada nuevo. Este parece ser un rasgo de la pedagogía sefardí, que se centra en la enseñanza de uno en uno. Así, en el siglo XVII, Spinoza demostrará no haber perdido esta tradición pedagógica, y escribirá lo siguiente en el prefacio de su *Tratado teológico-Político*: “[...] no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones [la superstición y el miedo]; preferirían que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo. Pues, aparte de que ellos no sacarán provecho alguno, servirían de obstáculo a otros, que filosofarían más libremente... A éstos, en efecto, estoy seguro que esta obra les será sumamente útil”. Baruch SPINOZA, *Tratado teológico-político*, trad. de Atilano Domínguez, Altaya, Barcelona, 1997, p. 72.

<sup>7</sup> MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, “Introduction to the First Part”, p. 5.

sumirían en la tristeza, al cuestionarse creencias en las que habían sido educadas y que actuaban como lazos con las que se mantenían unidas con las personas amadas. La primera intención de la *Guía* de Maimónides es, por tanto, terapéutica. En concreto, la de realizar una terapia que se plantea tratar los desgobiernos del alma. Motivo por lo que no resulta descabellado sino, por el contrario, muy apropiado emparentar el trabajo de Maimónides con el que muchos siglos más tarde emprenderá Freud.

Como el doctor de Viena, el rabino sefardí sabe que los descubrimientos nuevos no siempre facilitan la vida, sino que, en tantas ocasiones, provocan dolor y amargura al no poder ser integrados sin que se produzca un desgaste de la visión del mundo, cerrada y controlada, con la que damos soluciones a diestro y siniestro a los problemas cotidianos. El conocimiento, de por sí, no es curativo. De hecho, y eso es lo que nos sugiere Maimónides, puede hacernos enfermar. Lo que se complica, además, cuando sólo queremos entender el exterior de las cosas, es decir, aquello que puede ser visto y, por tanto, incluso previsto. Sin embargo, como ocurre con las parábolas de la Biblia, el significado importante, aquél que se convierte en un conocimiento transformador, no es su significado externo sino el interno<sup>8</sup>. Y para ello, hay que atender lo invisible. Más aún, hay que estar dispuesto a escuchar con respeto el silencio<sup>9</sup>. A este significado interno sólo se puede acceder con valentía pero teniendo en cuenta que su consecución no te “empodera”, como se suele decir actualmente.

Por el contrario, el maestro que siga esta pedagogía sefardí sabe que la vida humana, y la política es parte esencial de la misma, no se basa en *enigmas* —para cuya resolución sólo hay que encontrar una clave o llave que abra esas cajas negras que no

---

<sup>8</sup> Ver *ibid.*, p. 6.

<sup>9</sup> En su código legal, Maimónides aconsejará al sabio el cultivo y el respeto cotidiano por el silencio: “One should always cultivate the habit of silence and only converse on topics of wisdom... ‘A fence to wisdom is silence’... Hence, a man should not be hasty in reply, nor talk much. He should teach his pupils gently and calmly, not shouting, and avoiding proximity”. MAIMONIDES, “Mishneh Torah”, en Isadore TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, Book One: Knowledge, Laws relating to Moral Dispositions and Ethical Conduct II, 4-5, p. 55.

dejan ver su contenido—, sino en *misterios*, es decir, en cuestiones inagotables que admiten una multitud de posibilidades, aproximaciones o interpretaciones<sup>10</sup>. El gobierno del individuo, principal preocupación de Maimónides y primer estadio de la ciencia política, no puede ser abordado desde las estrategias educativas omnipotentes que ofrecen un catálogo fantasioso de soluciones para todo. Este gobierno de uno mismo, pero también el de una ciudad, un país o una comunidad de naciones, necesita de mucho más que de la memoria y la voluntad, los instrumentos del *poder ejecutivo* de los ciudadanos. Algo tan delicado, siempre atravesado por la contingencia, no puede convertirse en un campo de ejecuciones. Maimónides no participa de esta visión de la política que se dice pragmática, pero que es más bien brutal.

El maestro andaluz entendía la política, y por extensión la vida en común, como un entramado indivisible de cuerpos y almas que, como un versículo de la Torá o una partitura musical, estaba entre nosotros para ser interpretado, con la limitación insoslayable de que por muy bien que lo interpretemos el misterio permanece y su historia no empieza ni acaba con nosotros. Quizás sea esta actitud pacífica lo que, hoy en día, deja perplejos a tantos ante las enseñanzas de Maimónides.

### ***Remediar el sufrimiento***

Si hay algo que nos hace sufrir, que frustra nuestras expectativas, deseos o intereses, decimos que es malo. Para un creyente en una divinidad todopoderosa, sin embargo, es

---

<sup>10</sup> “I do not say that this Treatise will remove all difficulties for those who understand it...A sensible man thus should not demand of me or hope that when we mention a subject, we shall make a complete exposition of it, or that when we engage in the explanation of the meaning of one of the parables, we shall set forth exhaustively all that is expressed in that parable”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, “Introduction to the First Part”, p. 5. Sobre la estrategia moderna de hallar soluciones finales en todas las materias del conocimiento científico, puede verse también mi artículo: Juan DORADO, “El judaísmo dialéctico de Erich Fromm”: *Foro Interno*, nº 12 (2012), pp. 181-197.

difícil acomodar en su intelecto dos afirmaciones que parecen excluirse mutuamente. Dios es bueno, proclama el creyente, aunque, sin embargo, puesto que él también padece reveses, accidentes, enfermedades o injusticias, al mismo tiempo constata que el mal existe en el mundo. Ahora bien, ¿de qué manera podrían hacerse compatibles las creencias en el infinito poder y la infinita bondad de Dios con la existencia del mal? Una primera respuesta podría ser que o bien Dios no es omnipotente, o bien lo es, pero permanece indiferente ante los sufrimientos de sus criaturas. El horror de las persecuciones y de los asesinatos masivos y arbitrarios, o las enfermedades y accidentes que afectan a todos por igual, incluso a esos infantes que ni siquiera han tenido tiempo de provocar ningún daño, parecen minar la creencia en un ser sobrenatural bueno y omnipotente, preocupado por el bienestar de aquellos que siguen sus leyes.

Ya hemos tratado en este trabajo la solución gnóstica. Su argumenta consistía en que Dios y el mundo estarían separados, el uno ha dejado abandonado al otro, que estaría gobernado por las fuerzas del mal y caracterizado por la inevitable corrupción de los cuerpos y las almas. Hemos sido arrojados a este mundo sin sentido, afirmaban algunos pensadores religiosos en el segundo siglo de nuestra era. Una opinión que suscribirían asimismo insignes intelectuales en épocas muy recientes. Ante el tormento existencial, o Dios no existe o nuestra suerte no importa lo más mínimo a una supuesta divinidad que no tenemos forma alguna de conocer.

Los gnósticos modernos han radicalizado las posturas de sus predecesores, e incluso han renunciado a ese tipo especial de conocimiento emancipador que permitían el acceso de unos pocos elegidos a un mundo espiritual más allá del nuestro. La existencia, parecen decirnos, es poco más que una tortura cuya fin coincide con nuestra desaparición material. Nada más. Una postura en la que el pesimismo radical se disfraza de realismo para ganar prosélitos a su causa existencialista. Ahora bien, la consciencia

de vivir una vida alienada nos volvería, paradójicamente, más poderosos, ya que renunciaríamos a unas fantasías trascendentes improductivas y nos volcaríamos en el control o el gobierno del más acá que, aunque terrible, es lo único que tendríamos.

Maimónides no es un gnóstico. Él, como veremos, no identifica el conocimiento con el poder. Por mucho que alcancemos a conocer durante nuestra vida, esto no garantiza ninguna unión o fusión con Dios, ni tampoco nos revestiría de un poder que lograra subvertir o modificar las pautas rígidas de la naturaleza y convertirnos, de este modo, en soberanos de nuestros destinos. Eso sería una muestra excesiva de orgullo impropia de un verdadero sabio. Educado en el aristotelismo que propugna la virtud de la moderación entre disposiciones anímicas extremas, el maestro sefardí se separa del camino griego en este punto.

Ante la arrogancia de quienes enseñan sus estudios como trofeos de caza, él defiende la extrema humildad del estudioso genuino<sup>11</sup>. Maimónides liga, además, el orgullo con la propensión a la ira, a mostrar un temperamento colérico ante aquellas personas y cosas que no se someten a nuestros cálculos, que desobedecen nuestros proyectos. Un pensador orgulloso e iracundo era, para Maimónides, el equivalente a un idólatra<sup>12</sup>. Recordemos que, para un judío, la idolatría supone la mayor ofensa imaginable al amor a la verdad y al buen gobierno de los hombres y las ciudades. De ahí que deduzcamos la repugnancia que a Maimónides le causaría la concepción moderna de la soberanía estatal. Un tipo de organización del poder político que Hobbes comparó

---

<sup>11</sup> “There are some dispositions in regard to which it is forbidden merely to keep to the middle path. They must be shunned to the extreme. Such a disposition is pride. The right way in this regard is no to be merely meek, but to be humbled-minded and lowly of spirit to the utmost”. MAIMONIDES, “Mishneh Torah”, en TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, Book One: Knowledge, Laws relating to Moral Dispositions and Ethical Conduct, II, 3, p. 54.

<sup>12</sup> “Anger, too, is an exceedingly bad passion, and one should avoid it to the last extreme. One should train oneself not to be angry even for something that would justify anger...The sages said, ‘He who is angry – it is the same as if he worshipped idols’”. Ibid., pp. 54-55.

explícitamente con el Leviatán, ese aterrador monstruo marino que el libro de Job describe como “rey de todos los hijos del orgullo”<sup>13</sup>.

Quizás sea esa prevención contra el orgullo y la ira la que sostiene su inclinación por el buen juicio cuando Maimónides trata de responder a la cuestión del mal. Por una parte, él no recurre a esa visión siniestra de los amigos de Job según la cual Dios, actuando como un vigilante implacable, condena incluso pecados de los que no somos conscientes. El sufrimiento sería, para estos “amigos”, una evidencia de que hemos desobedecido a esa figura paterna severa y castigadora. “Él libra al inocente, si son tus manos puras, serás salvo”<sup>14</sup>, le dicen a un hombre que acaba de sufrir una tremenda desgracia. Un argumento de este estilo sólo puede conducir a instalar la paranoia como modelo de vida.

Igualmente, Maimónides rechaza esa otra visión convencional que justifica los tormentos de los inocentes en la recompensa que les espera en un posible mundo venidero. Según el rabino sefardí, ese reparto insensato de la crueldad en la vida terrena no está recogido en la Torá<sup>15</sup>. Eso supondría atribuir injusticia a una divinidad de quien Moisés, el legislador de Israel, había dicho que “es Dios de lealtad, no de perfidia, es justo y recto”<sup>16</sup>. Habiendo, por tanto, cerrado la puerta a la ansiedad paranoica y a la crueldad gratuita, Maimónides debe abrir la ventana para que entren aires nuevos, que no estén viciados de depresión.

El pensador andaluz se resiste a aceptar como natural esa concepción desesperada que identifica a la vida con la guerra. “¿No es una milicia lo que hace el

---

<sup>13</sup> Ver Thomas HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, ed. de Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1946, Parte II, Cap. 29, p. 209. La cita bíblica corresponde a Job 41: 26.

<sup>14</sup> Job 22: 30.

<sup>15</sup> “What is generally accepted among people regarding the subject of trial is this: God sends down calamities upon an individual, without their having been preceded by a sin, in order that his reward be increased. However, this principle is not at all mentioned in the Torah in an explicit text”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 24, pp. 497-498.

<sup>16</sup> Deuteronomio 32: 4.

hombre en la tierra?, ¿no son jornadas de mercenario sus jornadas?”<sup>17</sup>, se pregunta un Job atormentado que ha perdido las ganas de vivir, para quien las penalidades son los daños colaterales e inevitables de una contienda sin fin. Maimónides contestaría negativamente a esta cuestión arrojada desde la tierra al cielo. Responder afirmativamente a esta pregunta supondría reconocer valor de ley universal a esas situaciones excepcionales que nos hacen sufrir. No se trata, por tanto, de negar el sufrimiento, asunción absurda tratándose de una persona cuyo trabajo es aliviar el dolor ajeno. De lo que se trata, por el contrario, es de conocer las fuentes del dolor y buscar las maneras de remediarlo. Para ello no bastaban las recetas tradicionales que optaban por la resignación o por echar sal a la herida. Era necesaria una nueva comprensión que fuese más allá de lo evidente. Como buen talmudista, sabía que lo importante nunca aparece explicitado, que lo esencial se esconde entre líneas.

### ***El mal como ausencia de límites***

Para estudiar el problema del mal, Maimónides propondrá una división tripartita de sus causas que, como vimos al inicio de este capítulo, encontraría un eco en Freud muchos siglos después. La caducidad y la deficiencia de toda materia es la primera de las clases de males que se propone analizar. Tanto las enfermedades como los accidentes naturales dañan nuestros cuerpos. Ese es un hecho que, sin embargo, no debería llevarnos deducir unos supuestos límites a la omnipotencia divina. Al contrario, lo único que podríamos concluir lógicamente de esta situación es la finitud de todo aquello que ha sido generado, y que los seres humanos somos parte de esa cadena de generaciones. La más

---

<sup>17</sup> Job 7: 1.



noble de ellas, concede Maimónides<sup>18</sup>, pero nuestra excepcionalidad no nos permite vivir como si fuésemos seres espirituales. En el escenario corpóreo de la vida no se dan los contrarios simultáneamente, es decir, no podemos disfrutar de nuestros cuerpos y, a la vez, esperar que estos no se desgasten con el paso del tiempo. Cuando nos lamentamos por los achaques o debilidades del cuerpo, nos olvidamos fácilmente de los placeres y alegrías que nos proporciona ese mismo cuerpo. Ansiar un cuerpo libre de imperfecciones o de posibles corrupciones es justamente lo que produce el sufrimiento, ya que supone esperar lo imposible. De todas formas, Maimónides sostiene que este tipo de males necesarios, debidos a las deficiencias propias de la materia, son muy raros. La mayor parte de la humanidad no ha sufrido catástrofes naturales ni accidentes mortales, y sólo muy pocos individuos han nacido con graves problemas de salud<sup>19</sup>.

Otros males son más numerosos. Así, según Maimónides, no existe ninguna ciudad en el mundo en la que este tipo de males no sea frecuente en las relaciones entre sus habitantes<sup>20</sup>. Hablamos de los males que nos infligimos recíprocamente. Como ejemplo, el maestro sefardí señala —y seguro que no por casualidad— la “dominación tiránica” de algunos sobre otros<sup>21</sup>. Si bien no es nada habitual que seamos testigos o víctimas de un asesinato o de un robo a mano armada, este tipo de violencia sí es común en las grandes guerras, aclara Maimónides, para, acto seguido, recordar que los conflictos bélicos tampoco marcan la pauta general de nuestro mundo<sup>22</sup>. Puesto que esta clase de

---

<sup>18</sup> “Man is merely the most noble among the things that are subject to generation...I mean to say that he is the noblest thing that is composed of the elements”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 12, p. 443.

<sup>19</sup> “Withal you will find that the evils of this kind that befall men are very few and occur only seldom. For you will find cities, existing for thousands of years, that have never been flooded or burned. Also thousands of people are born in perfect health whereas the birth of an infirm human being is an anomaly...they do not form a hundredth or even a thousandth part of those born in good health”. Ibid., III: 12, p. 444.

<sup>20</sup> “[T]here is no city existing anywhere in the whole world in which evils of this kind is in any way widespread and predominant among the inhabitants of the city”. Ibidem.

<sup>21</sup> “The evils of the second kind are those that men inflict upon one another, such as tyrannical domination of some of them over others”. Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

sufrimientos se deben exclusivamente al comportamiento humano, no sería, por tanto, legítimo atribuirlos a los límites del poder divino ni a la maldad o la indiferencia del Creador.

Llegamos, de esta forma, a la tercera de las variedades de mal. La más difundida entre los seres humanos. De hecho, apunta Maimónides, sólo muy raramente encontraremos un individuo que alguna vez no haya sufrido este tipo de sufrimiento. Así es. ¿Conocemos a alguien que nunca se haya hecho daño a sí mismo? Ahora bien, ¿por qué unos individuos a los que se les supone un propósito de supervivencia y la búsqueda del interés propio van a terminar por infligirse un mal? Maimónides da una respuesta concreta a esta cuestión: los seres humanos se encuentran movidos por un *deseo infinito* por todo aquello que es innecesario<sup>23</sup>. Como médico conocía muy bien la relación entre los excesos y las enfermedades del cuerpo. Sin embargo, él también relaciona el malestar del cuerpo con el del alma, pues cualquier alteración brusca del primero acabaría afectando a la segunda. El rabino andaluz rechaza el espiritualismo hueco que el cristianismo había asimilado de la tradición helénica y reproducirá sin contemplaciones desde sus inicios. Para él, en cambio, el alma es una facultad corporal<sup>24</sup> y, como tal, debe ser cuidada y curada si se halla intoxicada de deseos superfluos.

Maimónides considerará el afán insaciable por la riqueza, el poder o el lujo la causa principal de nuestros desgobiernos y una fuente inagotable tanto de tristeza

---

<sup>23</sup> “[T]he soul becomes familiarized with, and accustomed to, unnecessary things and consequently acquires the habit of desiring things that are unnecessary either for the preservation of the individual or for the preservation of the species; and this desire is something infinite”. Ibid., III: 12, p. 445.

<sup>24</sup> “[T]hrough the alteration necessarily affecting the soul in consequence of the alteration of body, the soul being a corporeal faculty...the moral qualities of the soul are consequence upon the temperament of the body”. Ibidem. En el siglo XVII, Spinoza, otro maestro sefardita escribiendo lejos de Sefarad, y profundo conocedor de Maimónides, sostendrá asimismo en su *Ética* esta idea tan subversiva para la tradición filosófica occidental que reconoce la unión esencial de cuerpo y alma: “todas las cosas que acontecen en el cuerpo humano deben ser percibidas por el alma humana”. Baruch SPINOZA, *Ética*, trad. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2013, II, prop. XIV, pp. 151. Ver asimismo ibid., II, prop. XII y prop. XIII, pp. 140-143.

individual como de conflicto entre personas. Cuando uno se acerca a estas sabias páginas de su *Guía*, el lector se da cuenta de que se está tocando un punto muy sensible para el cual el maestro ha ido preparando a su alumno con esmero y delicadeza. Este puede haber aprendido mucho de los misterios celestiales y de los enigmas terrenales, pero si, al final, henchido de soberbia, no sabe poner límites a sus demandas caerá en la idolatría que rechaza con la boca pero adora en su interior con el silencio de los sometidos. El fracaso en el aprendizaje habrá sido estrepitoso, pues “la primera intención del conjunto de la Ley es poner fin a la idolatría”<sup>25</sup>. El idólatra no tiene por qué caer rendido e implorante bajo el pedestal de las estatuas. Alguien cae igualmente en este comportamiento nocivo para el cuerpo y para la mente cuando sigue, sin importar los destrozos internos y externos, una fantasía de omnipotencia. Algo que, para la tradición de Maimónides, supone un rechazo implícito a esa concentración de poder trascendental que es Yahveh.

Cualquier intento, por fútil que sea, de traer la omnipotencia a este mundo *sublunar* supondría la ruptura de ese pacto sobre el que se basa la elección judía, que no es, como se malentiende, la glorificación de un pueblo concreto. Al contrario, esta elección supone, en realidad, una limitación benigna de su poder, pues se basa en la aceptación por parte de una comunidad política de unas leyes que sitúan a la omnipotencia en un más allá inalcanzable para el ser humano, dejando el aire que compartimos apto para una política sin magia.

Ahora bien, esto no es sencillo. No hay una tecla a la que apretar para que el gobierno del ciudadano acepte de una vez por todas que debe renunciar a las fantasías de omnipotencia. Ya hemos visto en este trabajo que el hecho de haber nacido dependientes, en una posición de poder cero, hace disparar estas fantasías, bien

---

<sup>25</sup> “[T]he first intention of the Law as a whole is to put an end to idolatry”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 29, p. 517.

proyectándolas en figuras de autoridad o en objetos mágicos o bien mediante engrandecimiento patológico del narcisismo humano. En el mundo interno, las muletas con la que nos mantenemos en pie ante las desgracias pueden fácilmente convertirse en armas siniestras con las que pretender dominar sobre los demás (o sobre esas partes de nuestro *self* refractarias al control) y petrificar la vida, en un intento desesperado e inútil de anular la contingencia y, con ello, el buen juicio democrático. Javier Roiz, reflexionando sobre las enseñanzas políticas de Maimónides, señala la dificultad de gobernarnos mientras repudiamos unos límites que, trágicamente, también debemos saber construir nosotros mismos:

En este sentido la tentación de ser omnipotentes es constante, de ahí la inclinación a ignorar que somos mortales, que nuestra inteligencia es limitada, que nuestra salud es frágil y no aguanta ilimitadamente, que no podemos hacernos cargo de todo, que nuestros deseos no pueden convertirse automáticamente en realidad. Que hay que esperar para conseguir las cosas y que las cosas no siempre se consiguen<sup>26</sup>.

Consciente de que para este mal, el más numeroso, con el que el ser humano se daña a sí mismo, no existe ninguna solución radical, ningún remedio milagroso, Maimónides acaba el capítulo sobre este tema haciendo referencia al maná<sup>27</sup>. Es decir, a ese pan divino que caía del cielo para que fuese recogido diariamente por los israelitas en su travesía del desierto, durante su éxodo desde el país de la idolatría<sup>28</sup>. En una obra

---

<sup>26</sup> Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 92.

<sup>27</sup> Ver MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 12, p. 417. Al señalar la necesidad de liberar nuestra vida del lastre de lo superfluo, Maimónides cita el versículo correspondiente a Éxodo 16: 18: “[N]i los que recogieron mucho tenían de más, ni los que recogieron poco tenían de menos. Cada uno había recogido lo que necesitaba para su sustento”.

<sup>28</sup> Ver Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985, pp. 37-38.

tan pensada como la *Guía de perplejos* y, además, en este aspecto tan importante, esta referencia al maná no es ninguna casualidad<sup>29</sup>.

Cada día, al amanecer, los israelitas debían recoger su ración diaria, excepto los viernes cuando la ración era doble para respetar el descanso del sábado. Moisés informó a su pueblo, el primer día que cayó del cielo, de las dos condiciones puestas por Yahveh: “Que cada uno recoja cuanto necesite para comer...Que nadie guarde nada para el día siguiente<sup>30</sup>”. Si alguien pretendía acumular más cantidad de la necesaria para su sustento, este pan del cielo se pudriría y ya no serviría de alimento.

El maná, al igual que el gobierno del individuo, no puede acumularse. No puede haber días especiales que atendamos con cuidado nuestro mundo interno mientras que pasamos otros, quizá la mayoría, sin prestarle atención, dándolo por descontado. Esto, de hecho, podría ocasionar que la parte ejecutiva de nuestra identidad tienda a concentrar un poder excesivo, capaz de implantar una dictadura que más tarde será muy complicada de disolver. Y, como sabemos, tras cada intento de dominación tiránica se encuentra un anhelo insensato y doloroso de omnipotencia. Además, el pasaje bíblico del maná está profundamente imbricado con otro ingrediente democrático esencial: la necesidad de establecer un gobierno basado en la equidad<sup>31</sup>. Nadie debería forzar una desigualdad artificial más allá de las diferencias naturales entre ciudadanos. Aunque muchos, atrapados en esa espiral infinita de deseos innecesarios, hará un uso espurio de su inteligencia, de sus capacidades físicas o de su riqueza para acaparar un poder superior capaz de subyugar al resto. En todo caso, pensaría Maimónides, ese poder acabará pudriéndose.

---

<sup>29</sup> El mismo autor se encarga de remarcarlo al inicio del libro: “For the diction of this Treatise has not been chosen at haphazard, but with great exactness and exceeding precision, and with care to avoid failing to explain any obscure point. And nothing has been mentioned out of its place, save with a view to explaining some matter in its proper place”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, “Instruction with respect to this Treatise”, p. 15.

<sup>30</sup> Éxodo 16: 16, 19.

<sup>31</sup> Sobre este aspecto, ver Víctor ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, pp. 320-321.

### ***Primero el cuerpo, después el alma***

La Torá es el conjunto de prescripciones legales y morales que han dado sustento al pueblo hebreo desde la entrega de las tablas de la Ley en el Monte Sinaí. Yahveh, como deidad creadora, podría haber impuesto de forma autoritaria a sus criaturas unas reglas obligatorias para su efectivo cumplimiento. Sin embargo, las escrituras sagradas del judaísmo cuentan una historia muy diferente. Lo que allí se describe es un *pacto* entre una comunidad humana concreta y un *locus* de omnipotencia que, aunque situado más allá del mundo, ha intervenido en la liberación de un pueblo que, previamente, le había prestado su confianza. Esa fe, en forma de confianza básica, es la que habría deshecho la opresión cotidiana en la que los israelitas vivían y morían durante generaciones en un país donde llegaron como trabajadores invitados<sup>32</sup>. En virtud de tal pacto, los hebreos se comprometieron a renunciar a prácticas y creencias idolátricas —es decir, a querer realizar fantasías de omnipotencia—, lo que suponía aceptar una reconfiguración radical de su modo de vida. Si seguían prudentemente esas normas, la Ley procuraría satisfacer dos objetivos básicos: el bienestar del alma y el bienestar del cuerpo<sup>33</sup>.

Llegamos así a otro punto sensible. Quizá al más característico de los *shibboleth* que da acceso a la parte genuina de la tradición judía. Nos referimos al cuidado del cuerpo, a la atención cotidiana de sus necesidades. Este es un rasgo esencial que sirve para diferenciar netamente las dos grandes fuentes del saber mediterráneo. Mientras la piedad intelectual griega separa, o quizás sería mejor decir arranca, el alma (*psyché*) del cuerpo (*soma*), la religiosidad judía siempre ha permanecido extraña ante esta violencia tan artificial como, en el fondo, irreal.

---

<sup>32</sup> WALZER, *Exodus and Revolution*, p. 26.

<sup>33</sup> “The Law as a whole aims at two things: the welfare of the soul and the welfare of the body”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 27, p. 510.

Esos cuerpos ideales de las estatuas griegas no representan un fenómeno real, material o natural, sino que más bien son imágenes *divinas* proyectadas en el alma<sup>34</sup>. No son, en todo caso, cuerpos en los que vivir, sino sólo fantasías a las que adorar. Denotan, además, un desprecio por el cuerpo humano en lo que tiene de frágil, vulnerable y contingente. La idealización de su figura se vale del instrumento de su petrificación para que el cuerpo permanezca alejado de todas las probables corrupciones. Los cuerpos griegos que, insistimos, no son hechos sino ideas, deben permanecer inmaculados. El dualismo platónico y dialéctico llegará al paroxismo, como vimos, con el gnosticismo, cuya elevación espiritual traía inevitablemente aparejada la humillación de lo corporal. No nos debería extrañar, pues, el antijudaísmo persistente de todas las corrientes gnósticas a lo largo de la historia.

En efecto, Maimónides, ejerciendo de maestro de su comunidad política y religiosa, se esfuerza en enseñar a los *perplejos* esta realidad basal de su fe. Yahveh nos creó cuerpo y alma, siendo esta última una función corporal. De ahí que, para ennoblecer el alma, se haga imprescindible el cuidado del cuerpo. El rabino andaluz considera, de hecho, que padecen una enfermedad del alma aquellas personas que se autocastigan, que infligen a su cuerpo tormentos en forma de penitencia o que se abstienen de cualquier forma de placeres sensuales creyendo que, de esta forma, se acercan a una divinidad que disfrutaría sádicamente del dolor de sus fieles<sup>35</sup>. Puesto

---

<sup>34</sup> “Para la cultura griega en general es más importante el alma que el cuerpo, tanto en el caso de los animales como de las personas. De ahí que, pese a su apariencia de ser muy físicos, siempre apegados a los cuerpos y a la tierra, los griegos se entreguen a la polis como objeto supremo y vivan en un mundo de formas espirituales de gran intensidad. Lo confirma el arte griego con esa mirada sorprendente a los cuerpos humanos, a los que sus artistas representan con una belleza *divina* que resulta ser excepcional. *No son cuerpos para vivir en ellos*, sino el resultado de su contemplación desde fuera, desde las almas, que se los representan así. Una prueba más de lo que podríamos llamar el *furor espiritual* y religioso de la cultura griega. El alma es en cualquier ser vivo superior al cuerpo. El logos es un asunto de las almas, no de los cuerpos”. Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, pp. 55-56. Énfasis en el original.

<sup>35</sup> Ver MAIMONIDES, “Eight Chapters”, IV, en TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, pp. 370-372.

que cuerpo y alma se afectan recíprocamente, cualquier sufrimiento al que sometamos al primero redundará en un grave perjuicio para la segunda.

Con el bienestar del alma, Maimónides se está refiriendo a la posibilidad de pensar profundamente sobre la parte inherente de la vida, en aplicar nuestro intelecto a la búsqueda de las opiniones correctas, huyendo de la falsedad y de los prejuicios que se convierten en sentencias inapelables. Y esto, piensa el maestro, debe ser no sólo una tarea individual, sino también un programa político dirigido a la educación del conjunto de los ciudadanos, aunque respetando las capacidades propias de cada uno de ellos<sup>36</sup>. Sin embargo, para que ese buen juicio pueda asentarse en el alma del ciudadano, el gobierno de la ciudad debe primero haber dado los pasos necesarios con los que garantizar el bienestar del cuerpo<sup>37</sup>. Es éste el objetivo que, según Maimónides, da sentido a la política y que, además, no hace sino cumplir un mandamiento de la Torá, aquel que nos ordena procurar ser felices y mantenernos con vida, siendo conscientes de que ésta tiene una duración limitada<sup>38</sup>.

Maimónides sostiene que la mejor forma de cuidar los cuerpos consiste en la mejora de la convivencia entre ciudadanos. Así, la política, entendida como el buen gobierno de una asociación humana, es el instrumento del que nos debemos valer para cumplir ese mandamiento divino de preservación corporal. Por una parte, piensa el maestro cordobés, la aparición de la política se debe a la necesidad natural de vivir en común, al modo aristotélico<sup>39</sup>; pero por otra, no son aceptables todas las formas de asociación, excluyendo así de forma explícita las “nomoi” de los griegos y los

---

<sup>36</sup> “As for the welfare of the soul, it consists in the multitude’s acquiring correct opinions corresponding to their respective capacity”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 27, p. 510.

<sup>37</sup> “For the first aim [the welfare of the soul] can only be achieved after achieving this second one [the welfare of the body]. Ibidem.

<sup>38</sup> “His dictum, *That He might preserve us alive, as it is as this day*, refers to the first and corporeal preservation, which lasts for a certain duration and which can only be well ordered through political association”. Ibid., III: 27, p. 512. Énfasis en el original. Referencia a Deuteronomio 6: 24.

<sup>39</sup> “It has been explained with utmost clarity that man is political by nature and that it is his nature to live in society. He is not like the others animals for which society is not a necessity”. Ibid., II: 40, p. 381.



“desvaríos” de los demás idólatras. Esa exclusión se debería a que estas formas de gobierno no derivan de la profecía, es decir, de esa forma de conocimiento consustancial al pueblo judío que trasciende a la conciencia despierta e incorpora elementos letárgicos<sup>40</sup>.

Este ingrediente sería el distintivo del carácter único y perdurable de la Ley de Moisés, pues habría sido fruto de un conocimiento que previamente ha renunciado a las supuestas capacidades omnipotentes de la razón humana. Esas normas imperecederas no vienen de ningún lugar que podamos reconocer, o incluso patrullar, gracias a unas luces conseguidas mediante cualquier tipo de entrenamiento mental o de esfuerzo erudito. Entre Yahveh, ese *locus* trascendente y legislador, y nuestro intelecto se interpone un “gran velo” que oscurece su esencia<sup>41</sup>. Y no depende de nuestra voluntad apartar esa niebla oscura que nos separa de la omnipotencia. Así como ningún profeta auténtico ha elegido serlo<sup>42</sup>, tampoco puede controlar ejecutivamente esa capacidad visionaria ni mantenerla indefinidamente<sup>43</sup>.

Es cierto que la Ley divina no presta atención a lo aislado, a lo que sólo ocurre muy raramente. De hecho, aclara Maimónides, si así lo hiciera, es decir, si la ley se amoldara a los casos individuales llevaría en su interior el germen de la corrupción, que es exactamente lo que la Torá pretende evitar<sup>44</sup>. Además, tratándose de una ley recibida directamente de la divinidad, a través de las capacidades proféticas de Moisés, no puede estar sometida a los anhelos omnipotentes de los humanos. Les está prohibido añadir ni

---

<sup>40</sup> “Only that Law is called by us divine Law, whereas the other political regimens —such as the nomoi of the Greeks and the ravings of the Sabians and the others— are due...to the action of groups of rulers who were not prophets”. Ibid., II: 39, p. 381.

<sup>41</sup> “Hence whenever our intellect aspires to apprehend the deity...there subsists this great veil interposed between the two. This is alluded to in all the books of the prophets; namely, that we are separated by a veil from God and that He is hidden from us by a heavy cloud, or by darkness or by a mist or by nan enveloping cloud”. Ibid., III: 9, pp. 436-437.

<sup>42</sup> Ver Ibid., II: 32, pp. 361-362.

<sup>43</sup> Ver Ibid., II: 36, pp. 372-373.

<sup>44</sup> “[T]he Law does not pay attention to the isolated. The Law was not given with a view to things that are rare...it is directed only toward the things that occur in the majority of cases...for if it were made to fit individuals, the whole would be corrupted”. Ibid., III: 34, pp. 534-535.

quitar nada de ella<sup>45</sup>, pues su objetivo es el bien comunitario y no el de ningún ciudadano particular, con independencia de su autoridad, riqueza o prestigio social. En esto, la Ley, que Maimónides considera la acción de Yahveh en la historia humana<sup>46</sup>, imitaría el poder igualador de la naturaleza<sup>47</sup>.

Ahora bien, su condición de médico le hace tener muy presente que el tratamiento ante las enfermedades debe atenerse a las variaciones de la contingencia y, por tanto, adaptarse a las condiciones particulares de cada paciente<sup>48</sup>. De igual manera, la ley judía, aunque pensada con vistas a lo universal, mantiene como uno de sus rasgos esenciales el respeto al buen juicio, porque ése es justamente uno de los ingredientes que, según el sefardí, sirven de freno a los desgobiernos tiránicos de otras tradiciones políticas que optan por el predominio del ejecutivo<sup>49</sup>.

Es el juicio sosegado —desplegado a lo largo de varios días de actividad con sus noches de reposo—, en el que se cuenta con la presencia de testigos, y presidido por un juez sabio e imparcial, que sabe interpretar las normas y adaptarlas al caso concreto, lo que impide que éstas no se vean convertidas en un rodillo brutal que aplaste la contingencia. Siempre que exista la posibilidad de imponer un castigo a un ciudadano por su comportamiento inapropiado, debe asimismo estar garantizada la existencia de un juez que garantice que la pena sea medida y no excesiva<sup>50</sup>. Lo contrario socavaría la autoridad de la Ley, y la ciudad aparecería como un campo abonado donde florecería

---

<sup>45</sup> Ver Ibid., III: 41, p. 563. Hace referencia a Deuteronomio 13: 1.

<sup>46</sup> Ver Ibid., I: 54, pp. 123ss.

<sup>47</sup> Revelador en este sentido es el comienzo del capítulo 32 de la tercera parte de la *Guía*: “If you consider the divine actions- I mean to say the natural actions...”. Un experto en el pensamiento de Maimónides como Shlomo Pines ha visto en esta peculiar formulación un antecedente del popular, y polémico, *Deus sive natura* de Spinoza. Ver Shlomo PINES, “The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed”, en MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, p. XCVI. Ver también sobre este asunto Warren Zev HARVEY, “A Portrait of Spinoza as a Maimonidean”: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 19, n.º 2 (1981), p. 162. La expresión de Spinoza aparece en el Prefacio de la parte cuarta de su *Ética*.

<sup>48</sup> MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 34, p. 533.

<sup>49</sup> “[I]n the existence of those who are unjust, violent and tyrannical, the existence of a judge who renders tyranny impossible is a most harmful and grievous thing”. Ibid., II: 39, p. 381.

<sup>50</sup> “It is clear that as there must be punishments, it is indispensable to have judges distributed in every town. There must be testimony of witnesses”. Ibid., III: 41, p. 562.

esa extendida confusión entre el juicio y el arbitraje que, con precedentes antiguos, sentimos con fuerza en nuestros días<sup>51</sup>.

Como decíamos, el bienestar del cuerpo es un objetivo al que, según Maimónides, la Torá concede prioridad temporal respecto al bienestar del alma. Para que los cuerpos de los ciudadanos se sientan a salvo son necesarias dos condiciones entrelazadas entre sí: la abolición del daño recíproco y la adquisición de un carácter moral noble y de excelencia<sup>52</sup>. Existe, así, una interdependencia entre ambas formas de bienestar, ya que la primera, la del cuerpo, se lograría cuando se han asentado unas bases morales compartidas capaces de hacer de los ciudadanos unas buenas personas. En este sentido, la función primordial de la Ley es, para Maimónides, la de impartir una pedagogía política entre quienes se adhieren a ella. Así, el buen ciudadano sería aquel que, a partir del conocimiento transformador emanado de la Torá, consiga desterrar de su vida cotidiana la enemistad y el odio y, de esta forma, poner fin al daño que nos hacemos los unos a los otros<sup>53</sup>. Este carácter pedagógico de la Ley divina supone, en esa tradición rabínica representada por Maimónides, el antídoto más eficaz contra la recurrente aparición de *tiranías*<sup>54</sup> en el cuerpo social que reproducen en un escenario externo sometimientos y opresiones ya anclados en el foro interno del ciudadano.

Además, esa “primera perfección” a la que aspira la Ley mosaica, el bienestar del cuerpo, no puede realizarse sin la ayuda del resto de la comunidad. La comida, la vivienda, la salud o la higiene son imprescindibles para el buen gobierno de los cuerpos de los habitantes de la ciudad —o de la *medina*, en el caso de Maimónides—<sup>55</sup>. Ningún

---

<sup>51</sup> Ver al respecto Jorge LOZA, “Sobre el árbitro en la teoría política”: *Foro Interno*, n.º 14 (2014), pp. 13-33.

<sup>52</sup> MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 27, p. 511. También *ibid.*, III: 28, p. 513.

<sup>53</sup> “For through cognition of the truth, enmity and hatred are removed and the inflicting of harm by people on one another is abolished”. *Ibid.*, III: 11, p. 441.

<sup>54</sup> “[T]he cause of the abolition of these enmities, these discords, and these tyrannies, will be the knowledge that men will then have concerning the true reality of the deity”. *Ibidem*.

<sup>55</sup> “The first perfection consists in being healthy and in the very best bodily state, and this is only possible through his finding the things necessary for him whenever he seeks them. These are his food and all the

individuo aislado puede proveerse por sí mismo de estas necesidades vitales. De ahí que la política sea una condición natural para el ser humano. Quien ha nacido vulnerable y dependiente no debería olvidar, a no ser que se deje llevar por una fantasía de omnipotencia, los límites inherentes a la autonomía individual<sup>56</sup>.

Respecto a la consecución de la “última perfección” del ser humano, la de llegar a ser racional *en acto*, es decir, acceder a un conocimiento profundo del funcionamiento del mundo —a partir de la capacidad concreta de cada individuo—, esto sólo podrá ser posible una vez lograda la primera perfección, aquella que afecta al gobierno de los cuerpos<sup>57</sup>. Para Maimónides estaba fuera de toda duda que el pensamiento genuino y ennoblecedor no puede darse en esos hombres y mujeres que padecen dolor ni en aquellos que pasen hambre o sed, ni tampoco en quienes no encuentran un cobijo con el que protegerse del calor o del frío<sup>58</sup>. Pedir racionalidad y mesura a un ser humano sufriendo es visto por el maestro andaluz como un despropósito o, incluso, como una crueldad.

En todo caso, quienes eso exijan caerían, quizá sin ser conscientes de ello, en el desprecio gnóstico por los cuerpos que los consideran meros receptáculos engorrosos de un espíritu omnipotente que no es de este mundo. Maimónides, como ya dijimos, queda fuera de estos delirios estériles al asumir que por muy excelente que pueda llegar a ser el alma, ésta no va a cambiar su condición de función corporal. El buen gobierno de la

---

other things needed for the governance of the body, such as shelter, bathing, and so forth. This cannot be achieved in any way by one isolated individual. For an individual can only attain all this through a political association, it being already known that man is political by nature”. Ibid., III: 27, p. 511.

<sup>56</sup> Sobre este punto del pensamiento de Maimónides, ver ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 88-89.

<sup>57</sup> “His ultimate perfection is to become rational *in actu*... this would consist in his knowing everything concerning all the beings that is within the capacity of man to know... It is clear that to this ultimate perfection there do not belong either actions or moral qualities and that it consists only of opinions toward which speculation has led and that investigation has rendered compulsory. It is also clear that this noble and ultimate perfection can only be achieved after the first perfection has been achieved”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 27, p. 511.

<sup>58</sup> “For a man cannot represent to himself an intelligible even when taught to understand it and all the more cannot become aware of it of his own accord, if he is in pain or is very hungry or is thirsty or is hot or is very cold”. Ibidem.

Ley, por lo tanto, cubre una necesidad cotidiana, la de hallar un remedio contra la desesperación que provocan las injusticias, al tiempo que se convierte en una protección de quienes se atreven a pensar, es decir, a cumplir la máxima perfección a la que un ciudadano puede aspirar.

### ***Transiciones dolorosas***

Fiel a la tradición judía, Maimónides consideraba a la idolatría el mayor de los obstáculos que dificultan tanto el gobierno del cuerpo como el del alma. Algo capaz de arruinar la salud mental y, como consecuencia, de devastar también el bienestar corporal. También el maestro catalán Najmánides (1194-1270), otro de los más grandes rabinos sefarditas, lamentaba que los idólatras no tuvieran “*consejo ni entendimiento*”, sino que abandonaban el gobierno de sus vidas obnubilados por el influjo de su ídolo<sup>59</sup>.

Seguir la Ley divina suponía, para Maimónides, la renuncia explícita a la idolatría como manifestación concreta de las tentaciones omnipotentes. Ahora bien, esa no es una tarea que corresponda al *logos* ni tan siquiera al escenario material de nuestras vidas y, por lo tanto, no se solventa mediante una declaración de fe o practicando unos determinados rituales por los que exponemos en público nuestra repulsa a las soluciones mágicas. El rechazo debe provenir del mundo interno del individuo, ese espacio donde el gobierno del yo es sólo una ilusión tranquilizadora. Mientras mantengamos la esperanza de que nuestro destino esté escrito en las estrellas, o mientras sigamos los oráculos de gente influyente o poderosa, nada habrá cambiado en el fondo. La prueba estaría en la misma historia de Israel, llena de caídas, masacres y destierros.

---

<sup>59</sup> Véase ROIZ, *El mundo interno y la política*, p. 42.

Maimónides atribuía las reiteradas desgracias de su pueblo a su pertinaz regreso a la idolatría de una u otra forma<sup>60</sup>.

En su *Mishneh Torah*, una codificación legal dirigida al público en general, y no sólo a la minoría intelectual a quien dedica su *Guía de perplejos*, la huída de la idolatría queda ejemplificada en el caso del patriarca Abraham, “ese pilar del mundo” que fue, según nuestro autor, el primero en darse cuenta del error de adorar figuras sin vida, objetos inertes que encarnan y soportan sin protestar los anhelos humanos en un intento vano de acallar la angustia<sup>61</sup>.

Un error compartido por los padres del primer patriarca de Israel y por la entera ciudad en la que había nacido y crecido. Incluso por él mismo, quien adoró a los ídolos hasta los cuarenta años<sup>62</sup>. Abraham no tuvo maestros, nos cuenta Maimónides. Fue su propia meditación personal, sostenida a lo largo del tiempo, sin improvisaciones, la que lo condujo a abandonar la religión de sus padres y a elegir una nueva vida sin idolatría<sup>63</sup>. El reconocimiento de un Creador único del mundo fue también su condena social que llevaba aparejada el ostracismo político. Las autoridades no estaban dispuestas a tolerar una nueva doctrina que subvertía las creencias compartidas sobre la que habían cimentado su poder. Abraham tuvo que emprender el exilio para sobrevivir. Y dejar todo atrás: su tierra natal, sus costumbres arraigadas, sus amistades. Junto a su familia más cercana, Abraham partió hacia una tierra prometida en la que confiaba,

---

<sup>60</sup> “This is why our kingdom was lost and our Temple was destroyed and why we were brought to this; for our fathers sinned and are no more because they found many books dealing with these themes of stargazers, these things being the root of idolatry”. MAIMONIDES, “Letter on Astrology”, en TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, p. 465.

<sup>61</sup> “All the common people and the women and children knew only the figure of wood and stone and the temple edifice in which they had, from their childhood, been trained to prostrate themselves to the figure, worship it, and swear by its name...The world moved on in this fashion until that pillar of the world, the patriarch Abraham, was born”. MAIMONIDES, “Mishneh Torah”, *Laws concerning Idolatry and the Ordinances of the Heathens I*, 2, p. 72-73

<sup>62</sup> “He was submerged in Ur of the Chaldees, among silly idolaters. His father and mother and the entire population worshiped idols, and he worshiped with them...Abraham was forty years old when he recognizes his Creator”. Ibid., p. 73.

<sup>63</sup> “By day and by night he was thinking and wondering...He had no teacher, no one to instruct him in aught”. Ibidem.

sabiendo que el camino no sería fácil, que nadie, excepto ellos mismos, habían roto con las pautas sociales y religiosas establecidas. Allí donde se asentarán, volverían a encontrarse con los adoradores de ídolos vacíos. De hecho, pocas generaciones más tarde, a sus descendientes, ya instalados en Egipto, la influencia de sus vecinos los llevaría de vuelta a la idolatría, cayendo de nuevo en una vida falsa y sometida<sup>64</sup>.

Aunque algunos de los datos que ofrece Maimónides no aparecen en el libro del Génesis (*Bereshit*, en hebreo), suponemos que debían ser parte de la extensa tradición oral judía. De todas formas, lo que aquí nos interesa resaltar es la función ejemplarizante de este relato situado al principio de las disposiciones legales concernientes a los cultos idolátricos. Tampoco sería muy aventurado concluir que el mismo Maimónides —versado en la retórica mediterránea, y por ello, buen conocedor del encanto pedagógico de las parábolas y alegorías—, no le preocupaba tanto la certeza histórica del relato, como su veracidad ante los lectores. Las vivencias de los patriarcas bíblicos servían, sobre todo, para ser interpretadas en cualquier tiempo y lugar, de modo que su enseñanza en torno a la fragilidad de una vida sin ídolos no perdiera nunca su vigencia<sup>65</sup>.

La renuncia individual a la idolatría —entendida aquí como modelo de fantasía de omnipotencia—, ya es, de por sí, un proceso lento, difícil y doloroso, por la cantidad de afectos que hay que dejar atrás, por las inseguridades que conlleva afrontar un gobierno de uno mismo sin agarrarnos a remedios mágicos ni proyectar fuera de nosotros nuestros tesoros y nuestras miserias. Más aún lo será, por tanto, tratar de conseguir que sea todo un pueblo quien emprenda esa transformación que, además,

---

<sup>64</sup> “When the Israelites had stayed a long while in Egypt, they relapsed, learned the practices of their neighbors, and, like them, worshiped idols...The doctrine implanted by Abraham, would, in a very short time, have been uprooted, and Jacob’s descendants would have lapsed into the error and perversities universally prevalent”. Ibid., p. 74.

<sup>65</sup> Ver MAIMONIDES, “Helek: Sanhedrin, Chapter Ten”, pp. 409-410.

terminará aislándolo de un entorno que, primero, no entenderá el cambio y, seguidamente, lo atacará, lo despreciará o lo perseguirá. Incluso dentro de esa misma comunidad las resistencias serán muchas y fuertes.

El éxodo de Egipto es, por ello, el gran relato fundacional del pueblo judío. Durante la larga travesía por el desierto, este pueblo debía dejar de ser esclavo y atreverse a ser libre, aceptando las reglas que permitirían el ejercicio cotidiano de la libertad política. A primera vista, puede parecer que se trata de una historia clásica en la que la fuerza y el carisma de un héroe fue capaz de humillar al imperio más poderoso de su época y conseguir la emancipación de un pueblo sometido. Sin embargo, cualquier lector cuidadoso de la Torá se dará cuenta de que el espectáculo de la liberación ocupa muy poco espacio en comparación con las vicisitudes de los israelitas vagando durante cuarenta años por el inhóspito desierto del Sinaí —el mismo tiempo, por cierto, que habría tardado Abraham en renunciar a la idolatría—.

Lo espectacular representa tan sólo la parte externa y brillante de un relato que esconde en su interior algo mucho más valioso. Son las filigranas de plata que rodean la manzana de oro, de la que hablan los proverbios de Salomón<sup>66</sup>. Una cita que Maimónides recogerá en la introducción de su *Guía de perplejos* para indicar al lector que su lectura de las parábolas de las escrituras no va a detenerse en el brillo exterior de sus letras, sino que su intención es atravesar lo visible para adentrarse en lo invisible, es decir, en el significado oculto y transformador de la Ley profética<sup>67</sup>. Eso no quiere decir que el significado exterior o visible deba despreciarse, pues también contienen enseñanzas útiles para las sociedades humanas. Pero los “perplejos” son aquellos que

---

<sup>66</sup> Ver Proverbios 25: 11.

<sup>67</sup> El proverbio de Salomón apunta a los dos estratos que debe tener toda parábola bien construida: un significado interno y otro externo. Teniendo esto en cuenta, “the external meaning ought to be as beautiful as silver, while its internal meaning ought to be more beautiful than the external one, the former being in comparison to the latter as gold is to silver”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, “Introduction to the First Part”, p. 12.



no se conforman con eso, que no se limitan a aceptar lo revelado, sino que pretenden comprenderlo, buscando otras verdades que se esconden tras el fulgor de las apariencias<sup>68</sup>.

La interpretación de Maimónides sobre el relato del éxodo destaca por su originalidad, por lo que tiene de consciente ruptura de la tradición y de las creencias más aceptadas. Según Rambam<sup>69</sup>, ese largo deambular por el desierto debe ser entendido como un “elegante ardid”<sup>70</sup> por parte de Yahveh para que la transición entre la idolatría y el monoteísmo estricto fuera menos dolorosa para un pueblo acostumbrado a adorar imágenes en busca de soluciones mágicas.

Al igual que los mamíferos no pueden comer alimento sólido al nacer, por lo que la naturaleza provee a sus madres de leche para que les sirva de alimento al comienzo de sus vidas, Maimónides piensa que muchas de las partes más incomprensibles de la Ley se deben a que su Creador sabe que las transiciones repentinas suelen ser mal asimiladas por los seres humanos, a los que les cuesta mucho abandonar las costumbres establecidas por el tiempo y el hábito<sup>71</sup>. Las inercias son difíciles de romper, hasta el punto de que su quiebra puede llevar al desgobierno del mundo interno de los ciudadanos. Pero también es necesario correr ese riesgo si se quiere alcanzar la salud del alma, pues las enfermedades de esta última son más difíciles de detectar que los males del cuerpo, aun cuando pueden llegar a provocar mayor sufrimiento.

---

<sup>68</sup> “The parables of the prophets, peace be on them, are similar. Their external meaning contains wisdom that is useful in many respects, among which is the welfare of human societies... Their external meaning, on the other hand, contains wisdom that is useful for beliefs concerned with the truth as it is”. Ibidem.

<sup>69</sup> Acrónimo de sus iniciales en hebreo: Rabbenu Moshe ben Maimon. En la Edad Media era frecuente el uso de acrónimos para referirse a los maestros. Actualmente, se sigue utilizando este acrónimo para hacer referencia a Maimónides en el mundo judío.

<sup>70</sup> “[A] gracious ruse”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 32, p. 528. También habla de “divine ruse”, ibid., III: 32, p. 527.

<sup>71</sup> “For a sudden transition from one opposite to another is impossible. And therefore man, according to his nature, is not capable of abandoning suddenly all to which he was accustomed”. Ibid., III: 32, p. 526.

Rambam plantea que quienes viven inmersos en una enfermedad moral confunden constantemente el mal y el bien, los defectos y las virtudes<sup>72</sup>. Esa enfermedad sólo podrá curarse con un cambio, prolongado en el tiempo, de hábitos morales, es decir, con la repetición frecuente y cotidiana de los actos contrarios a aquellos que han provocado el desgobierno y la corrupción, sustituyendo así los vicios por las virtudes<sup>73</sup>. Esto no es ni una tarea fácil ni los resultados son automáticos. Además, Maimónides tampoco cree que estos cambios tan profundos puedan ser realizados por quienes ni siquiera se dan cuenta de que están aquejados por una enfermedad moral. Es decir, uno mismo no podría de forma autodidacta educarse en las virtudes. Por el contrario, así como necesitamos un médico que nos diagnostique el mal que padecemos y nos prescriba un remedio para el mismo, igualmente será necesaria la ayuda del sabio, “el médico moral”, para, lentamente, ir aprendiendo las dificultades que entraña el gobierno del alma<sup>74</sup>. Si no lo hacemos, advierte Maimónides, nuestro fin será el mismo que el de quienes son negligentes en remediar las enfermedades corporales y terminan arruinando su vida prematuramente<sup>75</sup>.

Moisés sería, para Rambam, el médico moral de su pueblo, la persona en quien Yahveh confió para enseñarles cómo comportarse e incluso cómo adorarle sin que esos

---

<sup>72</sup> “The ancient maintained that the soul, like the body, is subject to good health and illness...just as those who are physically ill imagine that, on account of their vitiated tastes, the sweet is bitter and the bitter is sweet...so those whose souls are ill, that is the wicked and the morally perverted, imagine that the bad is good, and that the good is bad. The wicked man, moreover, continually longs for excesses which are really pernicious, but which, on account of the illness of his soul, he considers to be good”. MAIMONIDES, “Eight Chapters”, en TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, III, p. 366.

<sup>73</sup> “[T]he moral excellences or defects cannot be acquired, or implanted in the soul except by means of the frequent repetition of acts resulting from these qualities, which, practiced during a long period of time, accustoms us to them. If these acts performed are good ones, then we shall have gained a virtue; but if they are bad, we shall have acquired a vice”. Ibid., IV, p. 369.

<sup>74</sup> “Likewise, just as when people, unacquainted with the science of medicine, realize that they are sick, and consult a physician, who tells the what they must do...so those whose souls become ill should consult the sages, the moral physicians, who will advise them against indulging in those evils which they (the morally ill) think are good”. Ibid., III, pp. 366-367,

<sup>75</sup> “[I]f he who is morally sick be not aware of his illness, imagining that he is well, or, being aware of it, does not seek a remedy, his end will be similar to that of one, who, suffering from body ailment yet continuing to indulge himself, neglects to be cured, and who in consequence surely meets an untimely death”. Ibid., III, p. 367.

cambios profundos fueran traumáticos. Así, permitió que los israelitas siguieran practicando rituales, e incluso ofreciendo sacrificios —que, en realidad, serían un residuo de los cultos idolátricos—, con la intención de que la creencia en la existencia de una única divinidad, Yahveh, no les resultara una carga demasiado pesada o inasumible, teniendo en cuenta esa tendencia tan humana a conservar la inercia en sus vidas. De esta forma, la idolatría fue desterrada de Israel sin que la renuncia conllevara un dolor insoportable, pues no supuso la abolición de todas las formas de adoración<sup>76</sup>.

Los cuarenta años de travesía por el desierto también serían parte de ese ardid tramado por Yahveh. La dureza de las condiciones de vida fortalecería el coraje de los israelitas, quienes, al mismo tiempo, podrían, durante el largo trayecto, tener hijos nacidos en libertad, sin haber sido educados en la humillación y la servidumbre<sup>77</sup>. Esa libertad estaría garantizada por el cumplimiento de la Ley mosaica que, paradójicamente, exige obediencia y fidelidad hacia Yahveh. Sin embargo, esa contradicción es simplemente aparente, ya que, en la tradición judía, la obediencia a Dios —entendido como omnipotencia trascendente— implica la negación de la sumisión al hombre.

Maimónides pensaba que, en los tiempos del éxodo, no habría sido aceptado un profeta que prohibiera los rituales y los sacrificios, que dijera que la liturgia era innecesaria porque la verdadera adoración consistiría en la meditación callada sin obras ni actos visibles de ningún tipo<sup>78</sup>. Recordemos que, para nuestro autor, la Torá está hecha para el bienestar de los cuerpos y de las almas de la mayoría, y no sólo de los más

---

<sup>76</sup> “Through this divine ruse it came about that the memory of idolatry was effaced...while at the same time the souls had no feeling of repugnance and were not repelled because of the abolition of modes of worship to which they were accustomed and than which no other mode of worship was known at that time”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 32, p. 527.

<sup>77</sup> [T]he deity used a gracious ruse in causing them to wander perplexedly in the desert until their souls became courageous...and until, moreover, people were born who were not accustomed to humiliation and servitude”. Ibid., III: 32, p. 528. Sobre la necesidad de un recambio generacional en el éxodo de Egipto, de forma que quienes llegaran a la tierra prometida no hubiesen crecido en el sometimiento y la idolatría, ver Erich FROMM, *Y seréis como dioses*, trad. de Ramón Alcaide, Paidós, 2001, pp. 103-104.

<sup>78</sup> Ver *ibid.*, III: 32, p. 526.

inteligentes o de los más capaces. Por eso, “la Torá habla en el lenguaje de los hijos de los hombres”<sup>79</sup>. Lo importante era, en todo caso, expulsar las fantasías de omnipotencia más allá del mundo compartido por los seres humanos, aunque, para ello, fuera necesario que Yahveh apareciera descrito en ocasiones con atributos corpóreos. La imaginación —de ahí su nombre— necesita imágenes de cuerpos en los que creer, en los que proyectar o depositar sus anhelos y también sus miedos<sup>80</sup>.

Sin embargo, Maimónides deja claro que su *Guía* no es un tratado sobre el lenguaje<sup>81</sup>, sino sobre lo que existe cuando el lenguaje no tiene nada más que decir. Con ello sugiere que su intención no es quedarse en el sentido externo que puede tener tal o cual expresión referida a los atributos de una divinidad cuya esencia nunca podremos conocer. De hecho, al *logos*, es decir, a nuestra capacidad racional y discursiva, no le queda otro remedio que deponer sus armas ante una realidad que escapa por completo a su comprensión.

Es cierto que Maimónides dedica la mayoría de los capítulos de la primera parte de su *Guía* al lenguaje, pero con la clara intención de mostrar sus deficiencias a la hora de captar la esencia de la divinidad. Podremos leer en la Torá que Dios es “bueno”, “fuerte” o “sabio”, incluso que Dios “se enfada”, “ve”, “oye” o “se sienta en un trono”. Esto se debe a que la estructura fundamental del lenguaje humano consiste en enlazar un sujeto con un predicado. Por esa misma razón, nuestro lenguaje no puede conocer la esencia de la divinidad, ya que la *omnipotencia* se encuentra en un espacio que es absolutamente otro respecto al mundo humano. De hecho, esta misma imagen es, en sí, radicalmente insatisfactoria, pues el eje espacio-tiempo no tiene sentido en referencia al

---

<sup>79</sup> “The Torah speaketh in the language of the sons of man”. Ibid., I: 26, p. 56.

<sup>80</sup> “Hence attributes indicating corporeality have been predicated of Him in order to indicate that He...exists, inasmuch as the multitude cannot at first conceive of any existence save of a body alone; thus that which is neither a body nor existent in a body does not exist in their opinion”. Ibidem. Spinoza, siguiendo de nuevo a su maestro, elevará a axioma del funcionamiento del alma humana el hecho de que “no percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar”. SPINOZA, *Ética*, II, Axioma V, p. 124.

<sup>81</sup> “[T]his is not a treatise on language”. Ibid., I: 10, p. 35

Dios de Israel. El principio de identidad de su maestro Aristóteles, tan cierto en el espacio corpóreo de la vida, resulta completamente inaplicable ante esa realidad trascendente que el *logos* se muestra incapaz de entender o de enunciar en oraciones con sentido<sup>82</sup>.

El lenguaje de los hijos de los hombres con su irreprimible tendencia a adjetivar y a predicar atributos de la divinidad intenta trazar un puente entre Dios y el mundo, pero ese puente nunca podrá construirse, pues se basa en una fantasía de omnipotencia de la que la mayoría de los seres humanos no son conscientes. De ahí que Maimónides defienda que el único nombre apropiado de cuantos se le aplican a la deidad sea el mismo con el que Dios se identificó ante Moisés: Yahveh, es decir, “Yo soy”, puro sujeto sin predicado, pura existencia sin adjetivos<sup>83</sup>.

Si el *logos* es un medio incapaz de comprender la esencia de Dios, como afirma Maimónides, queda también cerrada la misma posibilidad de una teología, entendida en el sentido cristiano de ciencia de los atributos divinos. El maestro cordobés de hecho prescribe la negación como la única manera correcta de describir la esencia divina<sup>84</sup>. Estaremos más cerca de ella mientras menos afirmemos conocerla. El reconocimiento de nuestras limitaciones intelectuales respecto a este misterio nos llevaría,

---

<sup>82</sup> De ahí que Maimónides se quede sólo con la mitad de la filosofía de Aristóteles, la mitad que pertenece al mundo de los sentidos corporales: “All that Aristotle states about that which is beneath the sphere of the moon is in accordance with reasoning; these are things that have a known cause, that follow one upon the other, and concerning which it is clear and manifest at what points wisdom and natural providence are effective. However, all that it is in heavens, man grasp nothing but a small measure of what is mathematical; and you know what is in it. I shall accordingly say in the manner of poetical preciousness: *The heavens are the heavens of the Lord, but the earth hath He given to the sons of man* [Salmos 115: 16]. I mean thereby that the deity alone knows the true reality, the nature, the substance, the form, the motions, and the causes of the heavens”. Ibid., II: 25, pp. 326-327. Como rabino, y siguiendo en esto la autoridad de la tradición de los profetas de Israel, tampoco puede aceptar la creencia en la eternidad del mundo defendida por los filósofos griegos. Por el contrario, él defiende la creación *ex nihilo*, ya que, en su opinión, todo cuanto existe ha tenido un comienzo, ver ibid., II: 16, pp. 293-294; II 29, p. 346.

<sup>83</sup> “All the names of God, may He be exalted, that are to be found in any of the book derive from actions. There is nothing secret in this matter. The only exception is one name: namely, *Yod, He, Vav, He*. This is the name of God, may He be exalted, that has been originated without any derivation, and for this reason it is called the *articulated name*... There can be no doubt about the fact that this great name... is indicative of a notion with reference to which there is no association between God, may He be exalted, and what is other than He”. Ibid., I: 61, pp. 147-148.

<sup>84</sup> “Know that the description of God... by means of negation is the correct description... we have no way of describing Him unless it be through negations and not otherwise”. Ibid., I: 58, p. 134.

paradójicamente, a vislumbrarlo, aunque no a articularlo mediante un discurso lógico. Pretender un conocimiento positivo acerca de Yahveh, además de ser una actitud arrogante, sólo puede conducir a un fracaso estrepitoso<sup>85</sup>. De esta forma, Rambam sostiene que la “comprensión de Él consiste en la incapacidad de alcanzar el último término para comprenderlo”<sup>86</sup>.

Llegados a este punto se muestran inútiles todas las metáforas visuales con las que la ciencia y la filosofía pretender asir los fenómenos que se trasladan en el espacio y en el tiempo. Maimónides, por ello, seguirá esa tradición judía que prefiere escuchar los misterios de la vida, pues sabe que nunca podrá verlos. Quien esté educado en el cultivo de ese entendimiento auditivo, entiende que el silencio actúa como un manto protector de la sabiduría y es la fuente de la que brotan todos los sonidos del mundo:

The most apt phrase concerning this subject is the dictum occurring in the *Psalms*, *Silence is praise to Thee*, which interpreted signifies: silence with regard to You is praise. This is a most perfectly put phrase regarding this matter. For of whatever we say intending to magnify and exalt, on the one hand we find that it can have some application to Him, may He be exalted, and on the other we perceive in it some deficiency. Accordingly, silence and limiting oneself to the apprehensions of the intellects are more appropriate<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> “[Y]ou come nearer to the apprehension of Him...with every increase in the negations regarding Him; and you come nearer to that apprehension than he who does not negate with regard to Him that which, according to what has been demonstrated to you, must be negated”. Ibid., I: 59, p. 138.

<sup>86</sup> “[A]pprehension of Him consists in the inability to attain the ultimate term in apprehending Him”. Ibid., I: 59, p. 139.

<sup>87</sup> [La frase más apta en relación con este tema es el dicho que ocurre en los *Salmos*, *El silencio es alabanza a Ti*, que interpretado significa: el silencio con respecto a Ti es alabanza. Esta es la frase más perfecta en relación con este asunto. Ya que cualquier dicho que intente magnificar y exaltar, encontraremos, por un lado, que puede tener alguna aplicación a Él, exaltado sea, y por el otro, se percibe en él alguna deficiencia. Por lo tanto, el silencio y el limitarse uno mismo a la comprensión de los intelectos es lo más apropiado]. Ibid., I: 59, pp. 139-140. Agradezco a Pedro Mendoza la traducción de esta cita. En su *Mishneh Torah*, Rambam recomienda al sabio “cultivar siempre el hábito del silencio”, pues serviría como protección de la sabiduría y el buen juicio. MAIMONIDES, “Mishneh Torah”, Laws

### ***Rabino y rétor: evitando la barbarie de la reflexión***

Giambattista Vico advertía al final de su *Ciencia Nueva* (1744) que “la barbarie de la reflexión” traería “fieras más inhumanas” que las que poblaban el mundo en esos primeros tiempos bárbaros que precedieron a las civilizaciones humanas<sup>88</sup>. El *rétor* napolitano temía que esa “reflexiva malicia” convirtiese a las ciudades en selvas y a las selvas “en cubiles de hombres”<sup>89</sup>. Lo más inquietante es que esta regresión a la barbarie se haría en nombre de la razón y de un método científico, propio de las ciencias naturales, que dejaría arrumbadas otras facultades humanas como la imaginación o la creatividad, en aras de unas verdades absolutas con las que los seres humanos doblegaríamos el mundo externo con un nuevo tipo de conocimiento pretendidamente omnipotente.

El maestro italiano conocía muy bien la vieja metáfora humanista del camino, *methodus*, para llegar al conocimiento pero, igualmente, estaba seguro de que en los asuntos que nos afectan a todos como ciudadanos, y que nos remueven por dentro y por fuera, esa “camino recto” que propugnaban Petrus Ramus (1515-1572), René Descartes (1596-1650) o su admirado Francis Bacon (1561-1626) podía convertirse en una senda tan estéril como llena de espinas.

De ahí que podamos interpretar la obra de Vico como uno de los últimos grandes intentos de oposición a un determinado tipo de tiranía. Una tiranía que, en ocasiones, es invisible —que no se ve porque la tenemos interiorizada—, pero que desde el siglo

---

relating to Moral Dispositions and Ethical Conduct II, 4-5, p. 55. Moshe Halbertal ve en esta crítica del lenguaje teológico y filosófico un antecedente de la obra de Ludwig Wittgenstein (1889-1951)., ver HALBERTAL, *Maimonides. Life and Thought*, pp. 301-302.

<sup>88</sup> Giambattista VICO, *Ciencia nueva* (1744), introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, p. 526 (par. 1106).

<sup>89</sup> *Ibidem*.

XVII se ha hecho sentir con dureza en los ambientes académicos del viejo y el nuevo mundo. Nos estamos refiriendo a la *idolatría* del método de las ciencias naturales como única vía para lograr conocimiento cierto sobre *todos* los aspectos del mundo físico y humano.

Lo que raramente se nos cuenta es que este nuevo culto, como cualquier idolatría, está basado en una irracional creencia en la magia, y en la capacidad de ésta para someter la realidad a los ambiciosos *dictados* del hechicero.

La soberbia de los *metodistas*<sup>90</sup> ha sido de tal intensidad que con el paso del tiempo han llegado a implantar “leyes de hierro” en las ciencias sociales, es decir, en esas ramas del saber que se ocupan no sólo del comportamiento sino también de la inteligencia humana. Cuando leemos a Vico, no podemos evitar pensar que muy probablemente este autor estaría de acuerdo con la provocadora afirmación de Eric Voegelin, quien ya bien avanzado el siglo XX dijo que la promulgación de este tipo de leyes en el ámbito de la ciencia política era “el sueño de un terrorista”<sup>91</sup>.

Alguien como Vico, tan interesado y buen conocedor del poder de las palabras y los discursos para descubrir y cambiar el mundo, tendrá, sin embargo, una especial consideración por esa parte que está más allá del *logos*. Nos referimos al *mutus*, a esa zona muda de los seres humanos de donde proceden los mitos y las fantasías<sup>92</sup> que tan esenciales son para el ingenio político de los hombres y mujeres o para asentar el terreno imaginario sobre la que organizar comunidades y relaciones entre ciudadanos. Actualmente corremos el peligro de que la ciencia política de nuestros días establezca la prohibición de escuchar esos silencios primordiales, anteriores tanto al *loquor* como al

---

<sup>90</sup> Sheldon S. WOLIN, “La teoría política como vocación” (1968): *Foro Interno*, vol. 11 (2011), p. 197.

<sup>91</sup> Eric VOEGELIN, “Immortality: Experience and Symbol” (1967), en *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 12, Published Essays 1966-1985*, ed. de Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, p. 71.

<sup>92</sup> Ver VICO, *Ciencia Nueva*, p. 195 (par. 401).



*dicere*, y que son el suelo fértil de donde empezamos a cultivar nuestras músicas teóricas.

Vico, como antes Maimónides, también sabía que en los ámbitos donde los seres humanos se acercan a la trascendencia, o tratan de establecer vínculos con la omnipotencia, la meditación silenciosa, enraizada en nuestro mundo interno, tiene un mayor alcance que cualquier discurso dirigido al foro externo: “es más importante para las religiones ser meditadas que habladas”<sup>93</sup>. Las capacidades cognitivas vigilantes deben deponer sus armas ante estas realidades y dejar paso a esas otras capacidades letárgicas que usaron “los poetas teólogos” en la infancia de los individuos y de las naciones: “cuando queremos sacar fuera del entendimiento cosas espirituales, debemos ayudarnos con la fantasía para poder explicarlas y, como pintores, fingirlas con imágenes humanas”<sup>94</sup>.

Así, nuestro *rétor* napolitano se dedicará a estudiar con respeto los mitos e historias de los pueblos más antiguos, que se han conservado como un tesoro a través de las generaciones, pues tendrá el convencimiento de que “en las fábulas...como en embrión o en matriz, se ha descubierto que estaba esbozado todo el saber profundo”<sup>95</sup>. Para que esa sabiduría mantenga el potencial transformador con la que fue creada, es necesario que el lector abandone la lectura pasiva convencional y actúe como intérprete de los textos míticos y sagrados. Nos hallamos, entonces, con un modo de estudio de honda raigambre en la tradición retórica latina de la que Vico quizás sea su último gran exponente. Sin embargo, lo que ahora nos interesa es el hecho de que esta lectura retórica de los textos guarda asimismo una estrecha analogía con el arte rabínico de la

---

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibid., p. 196 (par. 402).

<sup>95</sup> Ibid, p. 398 (par. 779).

*derasha* (“interpretación”), otra tradición mediterránea en la que surgieron un tipo de composiciones creativas en las que el lector también funciona como autor<sup>96</sup>.

Maimónides creía, como Vico siglos después, que una interpretación literal de las Escrituras suponía una forma de matar esos textos sagrados. A él le preocupaba llegar al *saber profundo* que se escondía tras la capa exterior de los dichos y los hechos de los profetas hebreos. Para ello consideraba necesario saber leer a la manera retórica, de modo que se pudiese acceder al significado oculto, o esotérico, de las parábolas bíblicas<sup>97</sup>. La *Guía de perplejos* puede entenderse, de esta forma, como una sabia compilación de las *derashot* del maestro sefardí sobre los más intrincados secretos de la Torá. En sus capítulos encontramos la erudición de quien ha dedicado toda su vida al estudio calmado de los libros sagrados y profanos, pero esta erudición, gracias a la sensibilidad retórica de Rambam, logra unos resultados que sorprenden (y a algunos escandalizan) por la fuerza creativa de sus interpretaciones.

A la hora de desentrañar la tradición profética de Israel, Maimónides tomará — como mucho después Freud— el ejemplo de José, ese antepasado mítico de su pueblo que se ganó el favor del Faraón a través de la interpretación de sus sueños. De nuevo en Egipto, como médico de la corte de Saladino, el maestro sefardí también se dará cuenta de que, sin atender la letargia<sup>98</sup>, no se puede curar la perplejidad dolorosa de esos estudiosos insomnes que se encaminan hacia la barbarie de la reflexión.

---

<sup>96</sup> Sobre la relación entre el judaísmo y la retórica de Vico, ver José FAUR, “La ruptura del *Logos*: algunas observaciones sobre Vico y la tradición rabínica”: *Cuadernos sobre Vico*, nº 7/8 (1997), pp. 265-278.

<sup>97</sup> “All students of rhetoric know the real concern of a riddle is with its hidden meaning and not with its obvious meaning....The sages themselves interpreted Scriptural passages in such a way as to educe their inner meaning from literal sense, correctly considering these passages to be figures of speech, just as we do” . MAIMONIDES, “Helek. Sanhedrin, Chapter Ten”, p. 409.

<sup>98</sup> Para nuestro uso del concepto de letargia, ver especialmente las obras de Javier Roiz: *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003, pp. 325-367 y *El mundo interno y la política*, pp. 161-173.

### ***Letargia profética***

Hemos apuntado anteriormente que, para Maimónides —y en este punto representa fielmente a la tradición judía— nadie puede elegir voluntariamente convertirse en profeta. De hecho, la profecía conlleva una responsabilidad ante su pueblo tan elevada que muchos desearían no alcanzar jamás —o que, incluso, lo rechacen cuando les llega— este don que liga al profeta con Yahveh<sup>99</sup>, es decir, con ese *locus* de omnipotencia ultramundana.

Para el pueblo hebreo, la omnipotencia se entiende como una especie de sustancia *radiactiva*, letal para las comunidades políticas y pedagógicas que se acercan o la manipulan, a las que hay que proteger y apartar de esa fuente de infortunio o de tiranías externas e internas. De ahí que la Tienda del Encuentro donde Moisés se reunía con Yahveh en el desierto del Sinaí, durante la larga peregrinación hacia la tierra prometida, estuviese situada fuera del campamento de los hebreos<sup>100</sup>. De este modo, la comunidad quedaba apartada de un poder sin límites y la atmósfera política se libraba de tentaciones omnipotentes.

Nos encontramos, entonces, con un asunto de principal importancia para entender el tipo de legislador que Maimónides considera el más apropiado para establecer las normas por las que debe regirse una sociedad que aspire a la excelencia. Si la Torá se distingue del resto de *nomoi* por ser el resultado de una profecía, primero hay que comprender a qué se refiere Rambam cuando habla de ello.

En primer lugar, el profeta es un elegido, es decir, nadie puede autoproclamarse a sí mismo como enviado de Yahveh. Pero también es cierto que, según el rabino

---

<sup>99</sup> Es el caso, por ejemplo, del profeta Jeremías. Ver MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, II: 37, p. 375.

<sup>100</sup> Ver Éxodo 33: 7.

andaluz, no todos son dignos de esa elección. Antes deben haber cultivado un carácter moral noble y haber educado sus capacidades intelectuales<sup>101</sup>. Esto es, los profetas deben ser sabios y buenos.

La bondad aparece, entre los maestros sefarditas, como un requisito esencial para alcanzar la verdadera sabiduría<sup>102</sup>. La soberbia, la enemistad o la ira desacreditan las enseñanzas hasta el punto de que quien habitualmente se comporte de acuerdo con estos vicios morales no debería ser considerado un maestro de nada. Contra esos pretendidos enseñantes vagos e inflados de orgullo, la pedagogía sefardí recomienda que el maestro escuche respetuosamente a sus discípulos, pues son estos los encargados de incrementar los conocimientos del profesor y de ensanchar su mente<sup>103</sup>.

Maimónides sostiene, además, que el profeta debe distinguirse de otras dos importantes personalidades. Nos referimos al dirigente político y al hombre de ciencias o filósofo. El político necesita de la imaginación, hasta el punto de que esta facultad es el instrumento más apropiado para poder realizar correctamente su trabajo, es decir, encargarse del gobierno de las ciudades mediante la aplicación o ejecución de la ley. Ellos deben tener una *visión* de cómo moldear las sociedades para que se ajusten al objetivo que persiguen. Pero son hombres de acción, inclinados al escenario externo y corpóreo de la vida, y poco dispuestos al ejercicio de la facultad racional o del juicio crítico y, por lo tanto, a distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo<sup>104</sup>. Al filósofo o científico, por su parte, le sucedería lo opuesto: si bien le ha sido

---

<sup>101</sup> “As for its being fundamental with us that the prophet must possess preparation and perfection in the moral and rational qualities...It is our fundamental principle that there must be training and perfection, whereupon the possibility arises to which the power of the deity becomes attached”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, II: 32, p. 361-362..

<sup>102</sup> “[T]he moral virtues are a preparation for the rational virtues, it being impossible to achieve true, rational acts...unless it be by a man thoroughly trained with respect to his morals and endowed with the qualities of tranquility and quiet”. Ibid., I: 34, p. 76.

<sup>103</sup> “Disciples increase the teacher’s wisdom and broaden his mind. The sages said, “Much wisdom I learned from my teachers, more from my colleagues; from my pupils, most of all”. MAIMONIDES, “Mishneh Torah”, Book One: Knowledge, Laws relating the Study of the Torah, V, 13, p. 70.

<sup>104</sup> Ver MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, II: 37, p. 374.

concedida una disposición racional superior a la mayoría, pudiendo entrenar su mente para la especulación sobre los fenómenos naturales o para apartarse de creencias supersticiosas, carecen de la imaginación suficiente para el gobierno de las ciudades<sup>105</sup>. De esta concepción de las limitaciones naturales de los hombres de ciencia para el buen gobierno, podríamos inferir que Maimónides considerase condenado al fracaso cualquier intento de hacer realidad la vieja aspiración platónica del filósofo-rey.

El profeta, sin embargo, sí habría sido dotado de ambas perfecciones, la racional y la imaginativa<sup>106</sup>. De este modo, a su capacidad intelectual para la percepción de las verdades naturales va aparejado el poder de elaborar imágenes y articularlas en un lenguaje popular capaz de convencer a las multitudes<sup>107</sup>. Este es el motivo por el que Rambam estima a los regímenes políticos creados y gobernados por profetas como los más excelentes, y que, como rabino, juzgue a la Ley de Moisés el ejemplo máximo de esta elaboración política virtuosa<sup>108</sup>.

Una vez establecida esta gradación que sitúa a la profecía como el más excelso de entre los géneros de conocimiento, es inevitable que el lector se pregunte por las razones que aduce Maimónides para llegar a esta conclusión. Nuestro autor escribe esta obra pensando en un lector particular, su discípulo José, y a los que, como él, viven la religión con perplejidad, ya que no consiguen que la paz (*shalom*) se reconcilie en sus foros internos con la verdad (*emet*)<sup>109</sup>. De ahí que sea pertinente preguntarnos, ¿qué entiende Maimónides por profecía?

---

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Para el rol del profeta en el pensamiento de Maimónides en contraposición con aquellos que sólo son guiados por la razón o por la imaginación, ver José FAUR, "Maimonides on Imagination: Towards a Theory of Jewish Aesthetics", en *The Salomon Goldman Lectures*, Vol. 6, Spertus College of Judaica Press, Chicago, 1993, pp. 98-99; HALBERTAL, *Maimonides. Life and Thought*, pp. 323-324.

<sup>108</sup> MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, II: 39, p. 381.

<sup>109</sup> El amor tanto a la verdad como a la paz es, para Maimónides, necesario para la cura de las enfermedades del alma, conociendo que "*emet*, la verdad, designa las cualidades intelectuales, puesto que ellas son verdaderas e invariables...mientras que *shalom*, la paz, designa las cualidades morales, gracias a las cuales la paz reina en el mundo". MAIMÓNIDES, "Los ocho capítulos" (escritos como introducción al

Know that the true reality and quiddity of prophecy consist in its being an overflow overflowing from God, may He be cherished and honored, through the intermediation of the Active Intellect, toward the rational faculty in the first place and thereafter toward the imaginative faculty. This is the highest degree of man and the ultimate term of perfection that can exist for his species; and thus state is the ultimate term of perfection for the imaginative faculty. This is something that cannot by any means exist in every man. And it is not something that may be attained solely through perfection in the speculative sciences and through improvement of moral habits, even if all of them have become as fine and good as can be<sup>110</sup>.

Estas líneas resumen algunos de los más importantes aspectos de la teoría maimodeana de la profecía<sup>111</sup>. En primer lugar, no existe profecía sin una *emanación* divina que fluya hacia la facultad racional, pero que, sin detenerse ahí, pase también

---

Comentario a la Mishná de Abot, trad. de León Duvoine): *Raíces. Revista de cultura judía*, n.º 60 (2004), p. 55. Citado en ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 79.

<sup>110</sup> [Conoce que la verdadera realidad y la esencia de la profecía consiste en ser una emanación desbordante de Dios, sea Él apreciado y honorado, a través de la intermediación del Intelecto Activo, hacia la facultad racional en primer lugar y, posteriormente, hacia la facultad imaginativa. Este es el grado más alto del hombre y el término último de la perfección que puede existir en su especie; y dicho estado es el último término de perfección para la facultad imaginativa. Esto es algo que no puede de ninguna manera existir en cada hombre. Y no es algo que puede alcanzarse únicamente a través de la perfección en las ciencias especulativas y por medio de la mejora de los hábitos morales, aunque todos ellos han llegado a ser tan excelentes y buenos como pueden ser.]. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, II: 36, p. 369. Agradezco a Pedro Mendoza la traducción de este pasaje.

<sup>111</sup> En este punto merece la pena señalar que Maimónides distingue muy claramente la labor profética de Moisés de la de los demás profetas. Las características de la profecía de las que trataremos en este apartado se dan en todos los personajes bíblicos, excepto en el hombre al que Yahveh entregó *cara a cara* la Torá, la ley inmutable del pueblo judío, punto que sirve para distinguirla del resto de legislaciones. Así de categórico se expresa Rambam al respecto: “I will let you know that everything I say on prophecy in the chapters of this Treatise refers only to the form of prophecy of all prophets who were before *Moses* and who will come after him...For to my mind the term prophet used with reference to *Moses* and to the others is amphibolous”. Ibid., II: 35, p. 367. Maimónides insistirá, más adelante, sobre esta diferencia entre la “llamada” de Moisés, receptor de la Torá, y el resto de vocaciones: “After we have spoken of the quiddity of prophecy, have made known its true reality, and have made clear that the prophecy of *Moses our Master* is different from that of the others, we shall say that the call to the Law followed necessarily from that apprehension alone. For nothing similar to the call addressed to us by *Moses our Master* has been made before him by any one of those who lived in the time between *Adam* and him; nor was a call similar to that one made by one of our prophets after him. Correspondingly it is a fundamental principle of our Law that there never will be another Law”. Ibid., II: 39, pp. 378-379. Énfasis en el original.

hacia la facultad imaginativa. Por ello, no debe confundirse el filósofo con el profeta, ni tampoco este último con el dirigente político. Además, la profecía supondría la mayor perfección a la que puede acceder la especie humana. Lo que, a su vez, implica que las mujeres no son expulsadas fuera de este ámbito restringido. El caso de Miriam, la hermana de Moisés, muestra que también ellas son capaces de alcanzar las formas más elevadas de revelación profética<sup>112</sup>. La desigualdad entre sexos, en el pensamiento de Maimónides, no parece deberse a una diferencia sustancial o inherente entre hombres y mujeres, sino más bien al resultado de una situación histórica contingente por la que las mujeres habrían sido relegadas a una posición social y educativa de rango inferior<sup>113</sup>.

El entrenamiento del intelecto y de la moral son condiciones necesarias, pero nunca suficientes, para llegar a esta forma superior de sabiduría. El poder ejecutivo de la conciencia vigilante —es decir, la memoria voluntaria—, nunca contará con armas suficientes para hacerse con este preciado tesoro. No es cuestión de actividad ni de pasividad, sino de *receptividad* ante lo incontrolable. Hablamos de un *conocimiento desarmado*.

No se trata de una capacidad universal porque la imaginación es entendida por Maimónides como una *facultad corporal*, y los seres humanos nos distinguimos entre nosotros por este tipo de facultades. No todos tenemos, por ejemplo, la misma altura, ni la misma fuerza, ni los mismos rasgos faciales. Al pertenecer los cuerpos a la materia, sufren el mismo destino que ésta: no siempre conserva el mismo estado y tiende a debilitarse con el tiempo o por algún accidente sobrevenido. Si tenemos en cuenta, como ya señalábamos al tratar el problema del mal, que Rambam estima erróneo separar

---

<sup>112</sup> Al igual que en el caso de Moisés y Aarón, de Miriam también dicen los sabios del Talmud que murió por un beso (“She also died by a kiss”), lo que significaría que los tres hermanos perecieron con el “placer” de haber obtenido el conocimiento profético, que en sí mismo es la consecuencia de su “amor apasionado” por la divinidad. Ibid., III: 51, pp. 627-628.

<sup>113</sup> Sobre el peso de la misoginia aristotélica y de las tendencias patriarcales islámicas en la actitud de Maimónides hacia las mujeres, ver HALBERTAL, *Maimonides. Life and Thought*, pp. 34-36.

cuerpo y alma, los desgobiernos del mundo interno del individuo también afectan a la posibilidad de acceder al conocimiento profético. La emanación dejaría de funcionar cuando el profeta se encuentre triste —deprimido lo llamaríamos ahora— o iracundo. Esta *fragilidad* de la profecía también afecta a quienes viven, como el pueblo judío, perseguidos o sometidos por autoridades extrañas. Al menos, esa es la causa que, según nuestro autor, explicaría que la profecía haya sido arrebatada de Israel durante su largo exilio y que la promesa mesiánica también conlleve su restauración:

You know that every bodily faculty sometimes grow tired, is weakened, and is troubled, and at other times is in a healthy state. Now *the imaginative faculty is indubitably a bodily faculty*<sup>114</sup>. Accordingly you will find the prophecy of the prophets ceases when they are sad or angry, or in a mood similar to one of these two...Similarly you will find that several prophets prophesied during a certain time and that afterwards prophecy was taken from them and could not be permanent because of an accident that had supervened. This is indubitably the essential and proximate cause of the fact that prophecy was taken away during the time of the *Exile*...For the instrument has ceased to function. This also will be the cause for prophecy being restored to us in its habitual form, as has been promised *in the days of the Messiah*<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Énfasis añadido.

<sup>115</sup> [Tú sabes que todas las facultades corpóreas a veces se cansan, se debilitan, y son turbadas, y en otros momentos están en un estado saludable. Ahora bien, *la facultad imaginativa es indudablemente una facultad corporal*. En consecuencia encontrarás que la profecía de los profetas cesa cuando están tristes o enfadados, o en un humor similar a uno de estos dos...Del mismo modo, encontrarás varios profetas que profetizaron durante un cierto tiempo y que después la profecía fue apartada de ellos y que no pudieron quedarse con ella por un accidente que sobrevino. Esta es sin duda la causa esencial y próxima al hecho que la profecía fuese arrebatada durante el tiempo de *Exilio*...Porque el instrumento ha cesado de funcionar. Esto también será la causa de la restauración de la profecía a su forma habitual, como ha sido prometido *en los días del Mesías*]. Ibid., II: 36, pp. 372-373. Énfasis en el original. Agradezco a Pedro Mendoza la traducción de esta cita.



Sin embargo, lo que a Maimónides le interesa resaltar como principio fundamental de su pensamiento sobre la profecía es que ésta sólo tiene lugar en estado de *letargia*, es decir, mientras descansamos de nuestras actividades vigilantes. Todos los diferentes grados de profecía aparecen siempre mediante un *sueño* o durante una *visión*<sup>116</sup>. El reposo de los sentidos corporales abre esa puerta al mundo interno por donde puede entrar la emanación que lleve consigo un conocimiento inaccesible de otra forma. En este sentido, nuestro autor recurre a la tradición talmúdica para enfatizar ante el lector que entre el habitual sueño nocturno y una profecía no existe ninguna diferencia sustancial, sino sólo una distinción de grados: “un sueño es la sexta parte de una profecía”<sup>117</sup>. Ya en su *Mishneh Torá*, el maestro cordobés diría que “la mayor parte de nuestro conocimiento se adquiere por la noche”<sup>118</sup>, una posición intelectual que ha acompañado desde sus inicios a la maestros de Jerusalén.

La diferencia entre el sueño y la visión estriba en que esta última puede darse mientras el profeta continúa despierto. Las fantasías provenientes de su mundo interno crean imágenes y escenas que ofrecen respuestas misteriosas, o incomprensibles a primera vista<sup>119</sup>. No obstante, estos ensueños diurnos poseen una fuerza transformadora que afecta a la vida del profeta, que ya no puede vivir como solía hacer antes de la visión, pero también a la sociedad en la que habita, pues el contenido de las profecías suele ser de alcance público.

---

<sup>116</sup> “In these two groups, I mean *vision* and *dream*, all the degrees of prophecy are included”. Ibid., II: 36, p. 370.

<sup>117</sup> “And you know that its greatest and noblest actions [of the imaginative faculty] take place only when the senses rest and do not perform their actions. It is then that a certain overflow overflows to this faculty according to its disposition, and it is the cause of the veridical dreams. This same overflow is the cause of the prophecy. There is only a difference in degree, not in kind. You know that the Sages have said time and again: A dream is the sixtieth part of prophecy”. Ibidem.

<sup>118</sup> “[M]ost of one’s knowledge is acquired at night”. MAIMONIDES, “Mishneh Torah”, Book One: Knowledge, Laws relating the Study of the Torah, III, 13, p. 68.

<sup>119</sup> “[A vision] signifies that the imaginative faculty achieves so great a perfection of action that it sees the thing as if it were outside, and that the thing whose origin is due to it appears to have come to it by the way of external sensation”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, II: 36, p. 370.

Pero Maimónides da un paso revolucionario que no puede dejar de desconcertar a aquellos que se quedan en la superficie de los textos, a quienes les parece poco piadoso profundizar en esos relatos y parábolas sagradas. Lo que a Ramban parece interesarle es la razón por la que las Escrituras mantienen la capacidad de contar historias que siguen conmoviendo a personas muy alejadas en el espacio y en el tiempo de los hechos que allí se narran. El influjo de las parábolas bíblicas se debería a que son capaces de poner en comunicación dos mundos internos: el del narrador y el del lector. Esas imágenes que aparecen en sueños nocturnos o visiones diurnas no deben confundirse, advierte el maestro sefardí, con eventos “reales”, es decir, acciones que tienen lugar en el mundo externo captado por nuestros sentidos<sup>120</sup>.

Ahora bien, que las profecías sean el fruto de una elaboración maravillosa del mundo interno del profeta no desmerecen su alcance intelectual. Que lo que hayan escuchado o visto provenga de un sueño o de una recreación fantástica no le quitan ni un ápice de verdad a lo narrado<sup>121</sup>. En el mundo ensoñado de la Torá se desdibujan las fronteras entre lo real y lo imaginario. Maimónides pensaba que sin los poderes letárgicos de la imaginación no era posible hallar ninguna verdad esencial. Esto puede entenderse como que la realidad no es todo lo que hay, o que lo que conocemos como realidad ya supone una mutilación de aquello que también existe porque es creído o venerado.

Aunque lo expresase en otros términos, Maimónides protege el saber profético porque debía tener muy presente lo que diferencia a una profecía de un delirio. En la

---

<sup>120</sup>“ [W]hen the parable requires a certain action, when things are done by the prophet, when intervals of time are mentioned within the parable between the various actions and the transportation from one place to another, this takes place only *in a vision of prophecy*, they are not real actions, actions that exist for the external senses. Some of them are set forth in the books of prophecy without qualification. For since it is known that all these things occur in a vision of prophecy, Scripture in the recounting of all details of the parable may dispense with reiterating that they happened *in a vision of prophecy*”. Ibid., II: 46, p. 404.

<sup>121</sup> “For it should not be thought that what they hear or what appears to them in a parable is not certain or is commingled with illusion just because it comes about in a dream and in a vision, as we made clear, and through the intermediary of the imaginative faculty”. Ibid., III: 24, p. 501.

primera las fantasías acercan a su receptor, el profeta, a una comprensión más realista de su vida y de la de los demás. Los profetas son portadores de una misión pública. Por el contrario, los que son presa del delirio fabrican sus fantasías desde la obsesión paranoide y el miedo a la vida, apartándose del espacio en común para refugiarse en un cercado mental sólo apto para ellos mismos<sup>122</sup>.

El rabino andaluz, además, escapa de las lecturas estériles y piadosas al replantear esa figura central de la sabiduría profética que es el ángel. Si bien mantiene que no se da ninguna revelación profética que llegue por otras vías distintas al sueño o la visión y a través de la acción de un ángel<sup>123</sup>, también afirma, al mismo tiempo, que cada vez que en un texto de la escritura un ángel se le aparece y habla a un profeta, esto siempre ocurre en un sueño o en una visión de profecía<sup>124</sup>. Un ejemplo de estas visiones ensoñadas sería, por ejemplo, una historia tan central para la religión judía como es la del intento de sacrificio de Isaac por parte de su padre Abraham, cuya ejecución fue finalmente parada por el ángel de Yahveh<sup>125</sup>. Maimónides no puede aceptar que el Dios de Israel ordenase llevar a cabo un acto tan monstruoso en la realidad despierta: el sacrificio de niños es una práctica de los idólatras<sup>126</sup>. Por lo tanto, este relato siniestro sólo podría interpretarse, de acuerdo con la Torá, como el trasunto de una fantasía aterradora.

A partir de estos ingredientes, podemos comprender por qué un lector tan cuidadoso y original como Leo Strauss (1899-1973) habla, en su introducción a este

---

<sup>122</sup> Estas ideas aparecen en “De la sociedad democrática a la sociedad gansteril”, texto presentado por Javier Roiz en el séptimo encuentro del Seminario “Teoría política y crisis”, organizado por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (Madrid) y celebrado el 26 de marzo de 2015.

<sup>123</sup> “[I]t is known and established as a principle that no prophecy and no prophetic revelation come in any other way except *in a dream* or *in a vision* and through the agency of an *angel*”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, II: 41, p. 386.

<sup>124</sup> “Know again that in the case of everyone about whom exists a scriptural text that an angel talked to him or that speech came to him from God, this did not occur in any other way than in a dream or in a vision of prophecy”. Ibidem.

<sup>125</sup> Ver Ibid., II: 45, p. 402; III: 24, p. 501. Hace referencia a Génesis 22: 1-18.

<sup>126</sup> Ver Ibid., III: 47, p. 593.

libro, del carácter “encantador” de la *Guía* de Maimónides. Adentrarse en sus páginas implicaría asimismo sucumbir progresivamente a su encantamiento<sup>127</sup>. No deja de ser curioso, como señala Javier Roiz, que este autor asquenazí utilice precisamente el término “encantamiento” para referirse a esta obra excepcional del pensamiento sefardí, y que esa misma palabra sea tan significativa en ese monumento a la letargia que es el *Quijote* de Cervantes<sup>128</sup>.

Alguien que se ganaba la vida con la cura de los cuerpos, como es el caso de Maimónides, no puede dejar de valorar enormemente esos ámbitos para los que la vigilancia es primordial, como son la exactitud, la eficacia de los remedios o el diagnóstico racional de las causas de un problema. Él no conducía su vida a merced de prejuicios fóbicos que lo llevaran a rechazar la sabiduría de otras tradiciones gentiles como la originada en Atenas. “Uno debe aceptar la verdad sin importar la fuente de la que proceda”<sup>129</sup>, afirmaba quien había extraído valiosas enseñanzas de la filosofía griega.

No obstante, lo que hace del maestro sefardí un pensador extraordinario, lo que mantiene vigentes sus ideas e intuiciones tras el paso de los siglos es su reconocimiento del mundo interno del ciudadano. Su sabia comprensión del papel de los elementos letárgicos —los sueños, la imaginación o las fantasías de omnipotencia— en el foro interno del individuo lo sitúan como un predecesor mediterráneo de Sigmund Freud<sup>130</sup>,

---

<sup>127</sup> “The enchanting character of the *Guide* does not appear immediately...But progress in understanding it is a progress in becoming enchanted by it. Enchanting understanding is perhaps the highest form of edification”. Leo STRAUSS, “How to begin to study The Guide of the Perplexed”, en *Ibid.*, p. XIV.

<sup>128</sup> Ver ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 78.

<sup>129</sup> MAIMONIDES, “Eight Chapters”, Foreword, en TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, p. 363.

<sup>130</sup> Ver, sobre esta vinculación, ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 37, 104-105. Otros autores también han detectado la conexión entre las ideas de Maimónides y las del creador del psicoanálisis: “Maimonides’ formulation was epoch-making. In developing a theory that replaced ignorance with imagination as the cause of mental illness, Maimonides inaugurated the paradigm shift that led —through the medieval kabbalah, Renaissance esotericism, and German Romanticism— to Freud’s ideas about unconscious fantasies that underlie neurotic symptoms. Maimonides wrote the *Guide*, as Freud (1900) later wrote *The Interpretation of Dreams*, because the theory that mental images undergird mental illness led him to attribute curative power to rational interpretations of the imagery”.

como señalábamos al inicio de este capítulo. De hecho, la *Guía de perplejos* puede leerse, en nuestra opinión, como un libro dedicado también a la interpretación de los sueños para, a partir de las profundidades oníricas, procurar la cura de las almas de quienes dedican su vida a la búsqueda del conocimiento.

### ***Aprendizaje de los límites***

A lo largo de este trabajo se han estudiado esos delirios gnósticos en los que se efectúa una fusión identificativa entre conocimiento y poder. Esta identidad ha tenido un largo recorrido en el mundo moderno. Pero, sin embargo, antes del surgimiento de esa *sociedad vigilante* que, según Javier Roiz, llega hasta nuestros días y que entroniza como axioma esta confusión teórica, la pedagogía sefardí de sabios como Maimónides ya alertaba contra este error fruto de la soberbia humana:

Esta equiparación de esencias entre *conocimiento* y *poder*, que es muy aceptada por los pensadores, ciudadanos y políticos modernos —y que puso en palabras Francis Bacon (1521-1626)—, da por sentado que el poder puede llegar a encumbrar en los templos a sabios y saberes indebidos. Su influencia para ahorrar la realidad de la vida hace que lo que unos cuantos

---

David BAKAN, Dan MERKUR y David S. WEISS, *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Precursor of Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany, 2009, p. 50. Estos mismos autores llegan a afirmar que “[t]he seed of psychoanalysis was contained in Maimonides' cure of soul”. Ibid., p. 137. Aunque Freud nunca mencionó directamente a Maimónides como inspirador de sus teorías, sin embargo, por razones familiares y educativas, pudo tener acceso a su obra o a sus ideas sobre la interpretación de las imágenes de la Escritura. Ver ibid., pp. 137-142.

quieran llegue a ser valorado como sabiduría si se lo proponen. La enseñanza de Maimónides viene a protegernos contra esto<sup>131</sup>

Ahora bien, ¿cómo nos protege de esa identificación entre saber y poder con la que hemos sido educados desde niños en escuelas, institutos y, ya adultos, en las universidades? ¿Cuál es el antídoto que este médico judío nos trae para curar este veneno teórico? Cualquiera que haya leído el *Édipo rey* de Sófocles podría darse cuenta de que no puede sostenerse esta equivalencia: el rey pierde todo su poder, y acaba humillado y exiliado, cuando descubre el secreto sobre el que se basaba su vida. Al igual que accedió al trono al desvelar el enigma de la Esfinge, lo perdió cuando quiso conocer algo para lo que nadie lo había preparado. Para lo que nadie, de hecho, está preparado. El verdadero conocimiento acarrea, según el poeta griego, un dolor inmenso, porque nos muestra limitaciones que preferiríamos que se mantuvieran ocultas. La excesiva luz nos deja ciegos. Así, Édipo acabará arrancándose los ojos con las fíbulas doradas del vestido de su esposa/madre<sup>132</sup>.

El teatro, desde sus inicios en la antigua Grecia, ha servido como un instrumento privilegiado para dar voz al *mutus* del que nos hablaba Vico, esas regiones mudas del ser humano que se sitúan en la opacidad del mundo interno. Maimónides, por su parte, también estaba prevenido por una tradición judía que lleva milenios privilegiando el oído sobre la vista como sentido apropiado para acceder a la verdad. Así como cultivando esa inteligencia silenciosa que, en lugar de exponer su desnudez a un sol inclemente, prefiere darse baños de luna<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 47.

<sup>132</sup> Ver SÓFOCLES, “Édipo rey”, en *Tragedias*, versión rítmica de Manuel Fernández-Galiano, Austral/Planeta, Madrid, 2011, vv. 1268-1272, p. 284.

<sup>133</sup> Así, desnudo y recibiendo la luz de la luna, presenta Thomas Mann a José, ese hijo de Jacob/Israel que, interpretando los sueños del Faraón, llegaría ser el ministro plenipotenciario del imperio egipcio. Se trata de la escena inicial del primer libro de la tetralogía que el autor alemán dedicó a recrear los relatos

Al considerar la imaginación y la fantasía como ingredientes fundamentales de la profecía, y al ser ésta la forma más elevada de conocimiento accesible al ser humano, Maimónides apuesta por un pensamiento más rico y, sobre todo, más realista. En su descripción de la vida psíquica aparece un *self* completo, sin que un *yo* hipertrofiado inunde la escena hasta el punto de hacernos olvidar que existen otros elementos a los que la conciencia despierta se muestra incapaz de gobernar. Si en la actualidad parece existir en consenso alrededor de distintas fórmulas democráticas para el gobierno de las ciudades y los estados, seguir sosteniendo esa *visión precopernicana* del gobierno de uno mismo significa un auténtico canto a la dictadura en el mundo interno del ciudadano. Para desmontar este artificio tan aparatoso, como a la larga estéril y doloroso, deberíamos escuchar (no sólo oír) esta sencilla formulación del maestro sefardí:

The notion of knowledge is in us other than the notion of power, and  
the latter other than the notion of will<sup>134</sup>.

Conocimiento y poder sólo son idénticos en Yahveh, es decir, en ese *locus* de omnipotencia que sirve de referencia inalcanzable, de límite benigno que protege las capacidades humanas de forma que éstas no se conviertan en instrumentos de tiranías internas y externas. La existencia de Yahveh, como realidad trascendente y única, es el símbolo de que ninguna realidad mundana debe aspirar a ocupar su lugar, ya que cualquier usurpación idolátrica está condenada al fracaso, arrastrando consigo a todos aquellos que adoraron esas falsificaciones brillantes.

---

del Génesis. Ver Thomas MANN, *José y sus hermanos I. Las historias de Jaacob*, trad. de Joan Parra, Ediciones B, Barcelona, pp. 67ss.

<sup>134</sup> [La noción de conocimiento es en nosotros distinta de la noción de poder y ésta última diferente de la de voluntad]. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, I: 53, p. 120. Ver también MAIMONIDES, “Mishneh Torah”, Book One: Knowledge, Basic Principles of the Torah, II, 10, p. 46. Traducción de Javier Roiz.

Cuando se siguen las instrucciones pedagógicas del rabino andaluz, nos vamos convenciendo de que el asunto del conocer se presta mal a esa adulteración de los pretendidos demócratas modernos que quieren llegar rápido y definitivamente a la solución de las cuestiones<sup>135</sup>. Un conocimiento basado en la ansiedad es, en realidad, una pasarela por donde desfilan inconscientes nuestras fantasías de omnipotencia. Por eso, Maimónides, quien entiende la enseñanza a la manera de la retórica mediterránea, aconseja que el proceso de aprendizaje sea lento y cuidadoso y, sobre todo, adaptado a las capacidades del alumno. El orador que suelta su discurso sin tener en cuenta las necesidades del auditorio suelta sus palabras en un vacío narcisista —quitándoles la posibilidad de encontrar el oyente que las pueda recrear, cuidar o interpretar—, y está contribuyendo a convertir, quizás sin intención, nuestro mundo en un desierto de ideas nuevas, en un páramo para la creatividad.

Rambam nos recuerda esa parábola judía que equipara el conocimiento con el agua del mar. Quien sepa nadar podrá recolectar una perlas preciosas de las profundidades, pero quien no sepa mantenerse a flote, se ahogará<sup>136</sup>. Por ello, el maestro antes de enseñar cuáles son las perlas más valiosas, debe prevenir al alumno de los riesgos que conlleva lanzarse al mar<sup>137</sup>. No es prudente, por tanto, buscar ansiosamente el significado último de los fenómenos, si antes no aprendemos, con la ayuda de un

---

<sup>135</sup> “For man has in his nature a desire to seek the ends; and he often finds preliminaries tedious and refuses to engage in them...he would wish this desire to be allayed, and the knowledge of all this to be achieved by means of one or two words that you would say to him”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, I: 34, pp. 73-74.

<sup>136</sup> Hannah Arendt hará también uso de una metáfora similar para describir la pasión de su amigo Walter Benjamin por coleccionar citas literarias del pasado, lo que lo convertía, en su imaginación, en un buzo que rastrea perlas del fondo marino. Ver Hannah ARENDT, “Introduction: Walter Benjamin 1892-1940” (1968), en Walter BENJAMIN, *Illuminations*, Schocken Books, New York, 2007, pp. 38ss.

<sup>137</sup> “One of the parables generally known in our community is that likening knowledge to water. Now the Sages, peace be on them, explained several notions by means of this parable; one of them being that he who knows how to swim brings up pearls from the bottom of the sea, whereas he who does not know, drowns. For this reason, no one should expose to the risks of swimming except he who has been trained in learning to swim”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, I: 34, p. 73.



maestro experimentado y humilde, por qué merece la pena esa búsqueda a la que vamos a dedicar nuestra vida.

Si no desea caer en el mismo tipo de relaciones idolátricas que tiñen de angustia y miedo las instituciones políticas y académicas, el objetivo de un buen maestro no debe ser tanto atiborrar de datos y opiniones o creencias a su discípulo, sino enseñarle a pensar. Es decir, darle esa libertad de pensamiento para que sea *capaz de entender por sí mismo* qué cosas merecen la pena y cuáles son implantes innecesarios<sup>138</sup>. Aunque estos últimos reluzcan más y mejor. Así, el maestro debe ayudar a que el alumno reconozca el valor propio del estudio lento y pacífico, a que aprecie la sabiduría que guardan los preparativos de su viaje teórico, en lugar de lanzarlo desde el primer momento a la caza de un supuesto tesoro que, normalmente, se encuentra en el fondo de un pozo del que ya no podrá salir. Para esto, nos advierte Maimónides, sería mejor no haber comenzado ese camino sin salida. La fantasía de la *solución final* ya era la “enfermedad” más extendida entre los hombres de ciencia en los tiempos del cordobés<sup>139</sup>. El caso de su contemporáneo Gioacchino da Fiore (1135-1202) es ejemplar al respecto. Poco hemos cambiado desde entonces.

Pero incluso tomando estas precauciones tampoco el éxito está asegurado. Incluso el estudiante más dotado puede naufragar ante las dificultades de la vida, ante la necesidad de buscarse el sustento con el que alimentar a su familia y a sí mismo<sup>140</sup>. Y el cuerpo tiene prioridad sobre el alma. Por lo tanto, no es cuestión de culpabilizar a nadie sino de mostrar con humildad y realismo que muy pocos tienen el coraje, el tiempo y la

---

<sup>138</sup> Ver Ibid., I: 33, p. 72.

<sup>139</sup> “Now the majority of the men of knowledge, I mean those generally known as men of knowledge, labor under this disease – I mean that which consists in seeking to achieve the ends and in speaking about them without having engaged in the studies preliminary to them”. Ibid., I: 34, p. 76.

<sup>140</sup> “[T]he fact that men are occupied with the necessities of the bodies, which are the first perfection; and more particularly if, in addition, they are occupied with taking care of a wife and of children...even a perfect man... he would find that his theoretical desires had grown weak and had been submerged. And his demand for them would slacken and become intermittent and inattentive”. Ibid., I: 34, p. 79.

suerte necesarios para atreverse a pensar de un modo genuino. Sin imposturas ni grandilocuencias.

Maimónides cree que los profetas, el modelo al que cualquier sabio debe aspirar, tienen además un papel cívico que desempeñar. Ese ha sido siempre su cometido en el pueblo de Israel<sup>141</sup>. De hecho, quienes busquen el dominio, la obediencia o el beneficio personal nunca llegarán a atisbar el don de la profecía, por muy preparados que estén intelectualmente<sup>142</sup>. El profeta sale del mundo externo para bucear en las profundidades de su mundo interno. Es allí donde recibe esas emanaciones letárgicas que le descubren aspectos ocultos de la realidad que su conciencia vigilante no es capaz ni siquiera de intuir. Pero siempre descienden de ese otro mundo para contarlo a su pueblo. Porque su función es no es otra que la de ser mensajeros, como los ángeles que suben y bajan la escalera del sueño de Jacob<sup>143</sup>.

No en vano, el maestro sefardí acaba su *Guía de perplejos* con la interpretación de unos versículos de Jeremías<sup>144</sup>, uno de los profetas bíblicos más comprometidos con

---

<sup>141</sup> En este sentido lamentamos que un politólogo judío como Michael Walzer afirme en una obra reciente que “the prophets never call upon ordinary Israelites to act politically, to take responsibility for public policy”, y cite como autoridad al respecto a Max Weber. Michael Walzer, *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible*, Yale University Press, New Haven and London, 2012, p. 82. La reforma ética, la salida de la idolatría o la compasión por los pobres no parecen entrar, para este autor norteamericano, en el terreno de las acciones políticas. “Politics lies just beyond prophecy, but the biblical prophets, judging from their texts, did not go there”. Ibid., p. 88.

<sup>142</sup> “And then they wonder how it is that they do not become prophets, if prophecy is something natural. It is likewise necessary for the thought of that individual should be detached from the spurious kinds of rulership and that his desire for them should be abolished – I mean the wish to dominate or to be held great by the common people and to obtain from them honor and obedience for its own sake”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, II: 36, pp. 371-372.

<sup>143</sup> “I mean upon the ladder, one end of which is in the heaven, while the other end is in the earth. Everyone who ascends does so climbing up the ladder, so that he necessarily apprehends Him who is upon it, as He is stable and permanently at the top of the ladder...For the angels of God are the prophets...How well put is the phrase *ascending and descending*, in which *ascent* comes before *descent*. For after the *ascent* and the attaining of certain rungs of the ladder that may be known comes the descent with whatever decree the prophet has been informed of – with a view to governing and teaching the people of the earth...it is on this account that this is called *descent*”. Ibid., II: 15, p. 41. Hace referencia a Génesis 28: 10-22.

<sup>144</sup> Jeremías 9: 22-23: “Así dice Yahveh: No se alabe el sabio por su sabiduría, ni se alabe el valiente por su valentía, ni se alabe el rico por su riqueza; mas en esto se alabe quien se alabare: en tener seso y conocerme, porque yo soy Yahveh, que hago merced, derecho y justicia sobre la tierra, porque en eso me complazco”.

la reparación de las injusticias. En un libro tan concienzudamente meditado y articulado como éste, podemos estar seguros de que Maimónides no eligió tampoco este final al azar. En esos versículos, el profeta revela un mensaje muy concreto desde los cielos de Yahveh a la tierra de los hombres. Ese mensaje, según Rambam, consiste en advertir que no merecen alabanza ni los sabios, ni los poderosos ni los ricos, sino sólo quienes actúan de acuerdo a lo que Ley de Moisés ha enseñado *en el lenguaje de los seres humanos*. Es decir, a los que gobiernan su vida de acuerdo con la bondad, la honradez y la justicia *sobre la tierra*<sup>145</sup>.

Los orgullosos, esos hijos del Leviatán, que, creyéndose superiores al resto, no presten oídos al consejo del profeta, continuarán vaciándose por dentro, persiguiendo ídolos muertos, atrapados sin descanso, insomnes, en el laberinto de la omnipotencia.

---

<sup>145</sup>“In this verse he makes it clear to us that those actions that ought to be known and imitated are *loving-kindness, judgment, and righteousness*. He adds another corroborative notion through saying, *in the earth*—this being a pivot of the Law”. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, III: 54, p. 637.



## CONCLUSIONES

Fueron entonces sus hermanos personalmente y cayendo delante de él dijeron: “Heos aquí, esclavos tuyos somos”. Replicóles José: “No temáis, ¿estoy yo acaso en vez de Dios?”.

Génesis 50: 18-19

¿Cómo concluir un trabajo de años en el que repetidamente hemos insistido en el carácter omnipotente de toda *solución final*? En realidad, estas últimas reflexiones sólo pueden ser un punto y seguido en mi *oficio* de investigador —desconfío del término “carrera”, me suena demasiado a una competición de la que prefiero no tomar parte—. Lo que sí llega a su fin es este particular *viaje teórico* que comenzó estudiando los orígenes de la *sociedad vigilante* en la Baja Edad Media y ha terminado por regresar al mismo origen, a la época donde se estaban poniendo los cimientos de nuestro mundo, pero sin haber cedido a esas llamadas constantes a la regimentación militar de nuestras vidas. Quizá la primera de las conclusiones sea precisamente ésta: que las leyes de la guerra no deben confundirse con las leyes de la paz<sup>1</sup>, porque la vida no es una guerra y, por tanto, un ciudadano tampoco es un soldado.

Cuando se produce esta contaminación de esencias entre guerra y paz, la que siempre sale derrotada es justamente la libertad de pensamiento, que debe someterse a la disciplina estratégica de esos generales sin galones que son los ideólogos de todas las épocas. El lugar del pensamiento democrático no se encuentra ni en la vanguardia ni en la retaguardia, porque la pluralidad, condición *sine qua non* de cualquier democracia, no tiene cabida en una mente que, en el mejor de los casos, se ha convertido en una partida

---

<sup>1</sup> Ver Giambattista VICO, “Sobre la mente heroica” (1732): *Cuadernos sobre Vico*, 7/8 (1997), p. 470.

de ajedrez. La política, y la vida por extensión, también son mucho más que un juego de táctica y estrategia. Aunque para darnos cuenta de esto sea necesario primero salirse sin estridencias, aunque con coraje cívico, del modelo vigilante que ha condicionado desde hace ya siglos la comprensión de los asuntos públicos.

Este modelo, sin embargo, si bien puede servir ante situaciones excepcionales en los que sea de utilidad mantenerse alerta y con los ojos siempre abiertos, no parece desde luego el más adecuado cuando lo que se pretende es alcanzar un gobierno democrático basado en la confianza y el respeto entre los diversos. Supone, además, un entendimiento demasiado parcial y fóbico de nuestra existencia, pues se descarta como ineficaz y dañino todo aquello que escapa a nuestro control. De ahí que la ciencia política moderna tenga una entraña paranoica y que parezca diseñada, en tantas ocasiones, para eliminar la *contingencia* y la *letargia*, dos elementos inservibles cuando de lo que se trata es de prepararse para la lucha. Quienes no se integren bien en este esquema paranoico serán vistos como *ciudadanos fallidos* y considerados histéricos, ya sean hombres, mujeres o niños.

En esta tesis hemos seguido el consejo del politólogo norteamericano Sheldon S. Wolin cuando planteaba la estrecha relación entre la teoría y el viaje a tierras extrañas, una asociación de la que fueron muy conscientes en la antigua Grecia. Según este autor, el verbo *theorein*, además de los significados de “ver” u “observar”, también se aplicaba a aquellos que viajaban lejos, se empapaban de las prácticas, ideas y lenguas que encontraban en su recorrido y volvían a casa para contarlos. La experiencia adquirida debería servir para mejorar sus ciudades con esas nuevas *teorías* que el viajero había observado, pero también vivido<sup>2</sup>. La labor del *theoros* debía ser, de esta forma, una

---

<sup>2</sup> Ver Sheldon S. WOLIN, *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Thoretical Life*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2001, pp. 34-35.

práctica habitual y beneficiosa para la política, algo que prevenía a la ciudad de los desgobiernos, es decir, de esas enfermedades que podrían acabar con ella desde dentro.

La mayoría de quienes habitaban diariamente entre los muros de la *polis* parecían ciegos y sordos ante estas dolencias, ya que estaban habituados a respirar ese miasma como si fuese aire puro. Era precisamente el *theoros*, el viajero —aquel que había observado de cerca una amplia variedad de formas de organizar la vida en común—, quien podría darse cuenta de los desgobiernos y aconsejar sobre la manera de enmendarlos. Hasta un pensador tan desconfiado como Platón advertía de la necesidad de esta práctica para la ciudad ideal que se empeñaba en diseñar: “sin estos viajes e investigaciones no perdurará jamás de modo completo una ciudad”<sup>3</sup>.

El lector de este trabajo habrá podido acompañarnos en un recorrido que comenzó en el paso del siglo XII al XIII, en plena expansión del estilo gótico que levantó catedrales que obligaban a los feligreses a mirar hacia las alturas. Pronto nos dimos cuenta de que esos monumentos a la omnipotencia divina eran la traslación en piedra de unas ideas que también querían petrificar las relaciones políticas. Y lo consiguieron con un éxito indudable. El Estado moderno, la franquicia política más importante del pensamiento occidental, puede entenderse como una construcción gótica que logró institucionalizar los rasgos que caracterizan a la *sociedad vigilante*. En él se consumó una transferencia colosal de omnipotencia que hasta ese momento estaba guardada en la Sede romana de la Iglesia católica. La *soberanía* estatal se articuló siguiendo modelos teológicos obsesionados con la jerarquía y los principados celestiales, con la sujeción del cielo y su reflejo terrestre al principio de jefatura. Hobbes, de hecho, no dudó en llamar “dios” a su *Commonwealth* imaginada. Pero el sabio maestro inglés también advirtió de que ese “dios” que venía a poner orden a la

---

<sup>3</sup> PLATÓN, *Las leyes*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002, 951c, p. 587.

omnipotencia desbocada tras la Reforma protestante, también podía enfermar y, como toda obra humana, llegar a morir<sup>4</sup>.

Curiosamente, pocos estudiantes de Ciencias Políticas (y tampoco demasiados maestros) salen de las universidades siendo conscientes de las vulnerabilidades del Leviatán. De lo que sí salen convencidos es de otros dos axiomas vigilantes muy entretejidos en la política moderna: la identificación del conocimiento con el poder y la búsqueda de una solución final de los problemas públicos. Para ello, el mundo interno del ciudadano debe haber sido previamente militarizado. La operación consiste en purgar sus componentes letárgicos al tiempo que se refuerzan la memoria predadora y la voluntad, los poderes ejecutivos del individuo. Así, el ciudadano estará preparado a *la lucha de la vida*. Una guerra perpetua que sólo acaba con la muerte.

Para no sucumbir a esta visión siniestra de la política impregnada de verdaderas *fantasías de omnipotencia* se nos hizo necesario cambiar de rumbo. No podíamos seguir el rastro de esos autores que han sido consagrados en el canon de la historia de las ideas políticas, uno tras otro en un progreso ascendente y lineal hasta los creadores de las ideologías románticas. En ese santoral de nuestra disciplina es, no obstante, raro encontrar a alguien que no sea un hombre cristiano reformado nacido en el norte de Europa. Pareciera que hoy sólo se pueda pensar políticamente de espaldas al Mediterráneo, con un vuelo espectacular de una razón amnésica que se eleva olvidando sus raíces.

Esto hizo que nos decidiéramos a emprender una ruta alternativa por algunos de los *lugares perdidos* de la historia de las ideas políticas<sup>5</sup>. Muchos de esos sitios ya poco frecuentados se encontraban en las orillas de ese mar que baña Grecia e Israel. En ellos

---

<sup>4</sup> Ver Thomas HOBBS, *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. de Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1946, cap. 29, pp. 209-218.

<sup>5</sup> Recojo esta idea de una conferencia pronunciada por Javier Roiz en el Centro Sefarad- Israel de Madrid el 20 de octubre de 2014.



encontramos ideas, visiones y, sobre todo, fantasías teológicas que han terminado por servir de cimiento oculto a los postulados teóricos que se mantienen vigentes en la concepción vigilante de la política. Sin embargo, el subsuelo de esos lugares perdidos del Mediterráneo escondía otros valiosos tesoros. Cuando abrimos el cofre, descubrimos ciertos antídotos que podían ser usados para remediar la brutalidad y el desquiciamiento de una ciencia de la política que apuesta decididamente por las ficciones omnipotentes.

Pretendiendo ansiosamente buscar el sentido y el orden de los asuntos humanos, los gnósticos contribuyeron a derrumbar un imponente edificio de creencias a partir de revelaciones a las que sólo ellos y sus discípulos tenían acceso. Confundieron sus conocimientos esotéricos con la magia apocalíptica, y si bien fueron finalmente silenciados por la ortodoxia cristiana, marcaron una pauta que una y otra vez resurge en los momentos de crisis e incertidumbre. Así, la triunfal marcha del espíritu por la historia, fantaseada por un abad cisterciense de la Calabria medieval, será recuperada por autores ilustrados que, pretendiendo hacer un examen racionalista de los acontecimientos, en realidad estaban resucitando especulaciones teológicas quizá sin ser conscientes de ello. Jugaban a ser dioses porque, como gnósticos modernos, reclamaban haber sido los depositarios de una ciencia salvadora que usarían para acelerar la redención del género humano. ¿Estamos seguros de que ya no creemos en esas fantasías de solución final?

Cornelius Castoriadis, ese extraño griego que defendía la imaginación como incesante creación *ex nihilo*, se lamentaba de la “sordera psicoanalítica” de las ciencias sociales. No entendía cómo podíamos seguir estudiando las instituciones políticas y sociales sin atender la fascinante complejidad del mundo interno del ciudadano, que había destapado Sigmund Freud a principios del siglo pasado. Como él, pensamos que la teoría de la democracia muestra señales de agotamiento por continuar anclada en la

lógica aristotélica de la identidad. Lo más peligroso de todo este asunto es la resistencia de las ciencias sociales a aceptar esos descubrimientos mientras mantienen, en un alarde de irrealidad, la ficción heurística de un *yo* racional que actúa como un autócrata sobre el conjunto de la personalidad del ciudadano. Sin pararnos a pensar en la posibilidad, siempre frágil y ligada a las contingencias, del gobierno democrático de nuestras vidas, nuestra disciplina académica puede verse lastrada por ideas y prejuicios que la conduzcan a un callejón sin salida.

Freud es el autor al que más he vuelto, releído y comentado a lo largo de este trabajo. Con los ropajes de la psicología, este hombre culto y valiente recuperó el teatro —el arte más democrático de la antigua Grecia—, y el saber de oídas de su tradición judía para elaborar pacientemente una teoría política sobre el gobierno del individuo. Una teoría que sitúa a las fantasías de omnipotencia en la génesis de la política. Quizás lo que más me atrajo de Freud fue que podía, en cierto sentido, identificarme con él. A mí también me educaron como aprendiz de gnóstico y resulta doloroso renunciar a esa creencia compartida en el conocimiento omnipotente. Hasta la última década de su vida, y a pesar de la radicalidad de sus hallazgos, Freud creyó posible restaurar la dictadura del *yo* como método para acabar definitivamente con los desgobiernos del individuo. Tuvo que reconocer, para desesperación de muchos de sus seguidores, que su profesión, como la del político y la del educador, debía calificarse como *imposible*.

La última etapa de nuestro viaje teórico nos ha llevado de vuelta al origen. A ese mismo tiempo en que comenzó a asentarse la *sociedad vigilante*. Pero, sin embargo, en lugar de un ambiente hostil, hemos encontrado la protección de un maestro sefardí que supo recoger la sabiduría de la tradición hebrea para mostrarnos que se puede hacer una teoría política sin idolatrías. Maimónides nos enseña que sin atender y respetar la letargia, ese ingrediente esencial del conocimiento profético, el ser humano cae

## *Conclusiones*

inevitablemente en una perplejidad estéril que lo aboca a la ansiedad. Es decir, lo coloca en ese terreno inhóspito donde sólo puede respirar un aire viciado de fantasías de omnipotencia.

Sólo nos queda esperar que el lector haya disfrutado de este viaje teórico. Invitamos, además, a otros investigadores a que se atrevan a adentrarse en estos u otros lugares perdidos. Quizás así consigamos evitar que nuestra política vigilante llegue alguna vez a convertirse en *insomnia*.



## BIBLIOGRAFÍA

- Peter ABELARD, *The Story of Abelard's Adversities, A Translation with Notes of the Historia Calamitatum*, trad. de J. T. Muckle, con un prefacio de Etienne Gilson, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1964.
- Laura ADRIÁN LARA, *Dialéctica y calvinismo. Una reflexión desde la teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015.
- Georgio AGAMBEN, *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007.
- Rafael del ÁGUILA, "Sacerdotes impecables", *Foro Interno*, vol. 10 (2010).
- San AGUSTÍN, "La Ciudad de Dios", en *Obras de San Agustín*, Tomo XVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.
- , *Las Confesiones*, ed. bilingüe de Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974.
- Antonio ALEGRE GORRI, "Estudio introductorio: Platón, el creador de las ideas", en PLATÓN, *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2011.
- Luis ALEGRE ZAHONERO, "La libertad civil como condición de posibilidad de la autonomía moral. Sobre la aportación de Freud al planteamiento práctico de Kant": *Trans/Form/Ação*, vol. 33, n.º1 (2010).
- Richard ALMOND, "Omnipotence and Power", en ELLMAN& REPPEN (eds.), *Omnipotent Fantasies and the Vulnerable Self*, en Carolyn S. ELLMAN& Joseph REPPEN (eds.), *Omnipotent Fantasies and the Vulnerable Self*, Jason Aronson Inc., Northvale (New Jersey), 1997.

- Javier ALONSO ALDAMA y Luis GARAGALZA, “La sentencia de Anaximandro”: *Ontology Studies*, vol. 9 (2009).
- Víctor ALONSO-ROCAFORT, “Giambattista Vico: mimbres para una ciudadanía retórica y democrática”: *Cuadernos sobre Vico*, vol. 21/22 (2008).
- , *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.
- José ALSINA CLOTA, “Introducción general”, en LUCIANO, *Obras*, vol. I, Gredos, Madrid, 1981.
- Santo Tomás de AQUINO, *Suma de Teología*, tomo 1, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988 [reimpresión: 2001].
- , *Suma de teología*, tomo 2, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993.
- , *Suma de teología*, tomo 5, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.
- Hannah ARENDT, “Philosophy and Politics”: *Social Research*, vol. 53, n.º 1 (1990).
- , “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1995.
- , “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1995.
- , “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política* (1968), trad. de Ana Poljak, Península, Barcelona, 1996.
- , “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro* (1968), trad. de Ana Poljak Península, Barcelona, 1996.
- , *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2002.

- , *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.
- , *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Paidós Barcelona, 2005.
- , *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Alianza, Madrid, 2006.
- , “The Great Tradition I. Law and Power”: *Social Research*, vol. 74, n.º 3 (2007).
- , “The Great Tradition II. Rule and Being Ruled”: *Social Research*, vol. 74, n.º 4 (2007).
- , “Introduction: Walter Benjamin 1892-1940” (1968), en Walter BENJAMIN, *Illuminations*, Schocken Books, New York, 2007.
- , *La promesa de la política*, trad. de Eduardo Cañas, Paidós, Barcelona, 2008.
- , “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*, trad. de Eduardo Cañas, Paidós, Barcelona, 2008.
- , *Sobre la violencia* (1969), trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2008.
- , *Los orígenes del totalitarismo* (1951), trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2009.
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- , *Retórica*, trad. de Antonio Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971.
- , “Ética nicomáquea”, en *Ética Nicomáquea. Ética eudemia*, trad. de Julio Pallí, Gredos, Madrid, 1985.
- , *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994 [reimpresión 2003].
- , *Metafísica*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.

Sonia ARRIBAS, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”: *Foro Interno*, vol. 8 (2008).

Francis BACON, *The New Organon and Related Writings*, ed. de Fulton H. Anderson, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis & New York, 1960.

David BAKAN, Dan MERKUR y David S. WEISS, *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Precursor of Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany, 2009.

Michael BALINT, *La falta básica*, trad. de Alberto Luix Bixio, Paidós, Barcelona, 1982.

Fernando BÁRCENA, “Hannah Arendt: una poética de la natalidad”: *Δαιμων*. Revista de Filosofía, n.º 26 (2002).

Benita BENÉITEZ, “La ciudadanía de la democracia ateniense”: *Foro Interno*, vol. 5 (2005).

Walter BENJAMIN, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en *Obras*, libro II / vol.1, trad. de Jorge Navarro, Abada Editores, Madrid, 2007.

———, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, libro I/vol.2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Abada, Madrid, 2008.

———, “La luna”, en *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*, Abada, Madrid, 2011.

———, *Sueños*, trad. de Juan Barja y Joaquín Chamorro Mielke, Abada, Madrid, 2011.

Maurizio BETTINI y Carlo BRILLANTE, *El mito de Helena. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Akal, Madrid, 2008.

*Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975 [reimpresión: 1980].

Wilfred BION, *Learning from Experience*, Karnac Books, London, 1962.



- BOECIO, *La consolación de la filosofía*, ed. de Leonor Pérez Gómez, Akal, Madrid, 1997.
- Jean BODIN, *Los seis libros de la República* (1576), trad. de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1997.
- Roger BOESCHE, *Theories of tyranny*, Pennsylvania State Universty Press, University Park, 1996.
- Josef BREUER y Sigmund FREUD, “Estudios sobre la histeria” (1895), en Sigmund FREUD, *Obras completas*, tomo 1, tomo 2, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- Edmund BURKE, “Speech on Conciliation” (1175), en *Selected Writing and Speeches*, ed. de Peter J. Stanlis, Transaction Publishers, New Jersey, 2006.
- Judith BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. de Jacqueline Cruz, Cátedra, Madrid, 2001.
- Américo CASTRO, *España en su historia*, Crítica, Barcelona, 2001.
- Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), dos volúmenes, Visor Libros, Madrid, 2003.
- Elías CANETTI, *La antorcha al oído*, Muchnik Editores, Barcelona, 1982.
- , “Conversación de Elías Canetti con Theodor W. Adorno”, en *Obras completas. Vol. I*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002.
- , *Masa y poder. Obra completa I*, trad. de Juan José del Solar, Random House Mondadori /DeBolsillo, Barcelona, 2005.
- , “La provincia del hombre” (1942-1972), en *Apuntes I. Obra completa VII*, trad. de Juan José del Solar, Random House Mondadori/DeBolsillo, Barcelona, 2008.

- Cantar de los Nibelungos*, edición de Emilio Lorenzo Criado, Cátedra, Madrid, 2005.
- Ricardo CARRILLO ZAPATA y Jacobo SAIBACAM, “El mundo interno, el imaginario y la política”: *Foro Interno*, vol. 10 (2010).
- Cornelius CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución* (1975), Tusquets, Barcelona, 1989.
- , “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.
- , “Institución primera de la sociedad e instituciones segundas”, en *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.
- , “La «racionalidad» del capitalismo”, en *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.
- , “El psicoanálisis: situación y límites”, en *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.
- , “De nuevo sobre psique y sociedad”, en *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.
- , “¿Qué democracia?”, en *Figuras de lo pensable*, Cátedra. Madrid, 1999.
- , “Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- , “El descubrimiento de la imaginación”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- , “La polis griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- , *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

- , “El pensamiento político”, en *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- , “Psicoanálisis y política” (1989), en *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008.
- , “¿El fin de la filosofía?”, en *El mundo fragmentado*, en *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008.
- , “Poder, política, autonomía”, en *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008.
- , *Lo que hace a Grecia, 2. La ciudad y las leyes. Seminarios 1983-1984*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- Piera CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violencia de la interpretación*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004.
- Nancy CHODOROW, *The Reproduction of Mothering* (1978), University of California Press, Berkeley, 1999.
- Marco Tulio CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. de Ángel Escobar, Gredos, Madrid, 1999.
- Victoria CIRLOT, “Notas a Música y Poesía”, *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. de Victoria Cirlot, Siruela, Madrid, 1997.
- , “Notas a la Vida”, *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. de Victoria Cirlot, Siruela, Madrid, 1997.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, “Stromata”, trad. de José Montserrat Torrents, en *Los Gnósticos*, vol. II, Gredos, Madrid, 1983.
- Miguel de CERVANTES, *Segunda Parte del Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha*, ed. de John Jay Allen, Cátedra, Madrid, 2009.

Nancy CHODOROW, *The Reproduction of mothering*, The University of California Press, Berkeley, 1978.

Norman COHN, *The Pursuit of the Millenium*, Secker & Warburg, London, 1957.

——, *En pos del milenio*, trad. de Ramón Alaix Busquets, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Janet COLEMAN, *A History of Political Thought. From Ancient Greece to Early Christianity*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000.

Augusto COMTE, *Curso de filosofía positiva*, Aguilar, Buenos Aires, 1973.

E. Randolph DANIEL, “Apocalyptic Conversion: the Joachite Alternative to the Crusades”: *Traditio*, vol. 25 (1969).

——, “Abbot Joachim of Fiore and the Conversion of Jews”, en S. J. MACMICHAEL y S.E. MYERS (eds.), *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Brill, Leiden, 2004.

——, “Reformist Apocalypticism and the Friars Minor” (1997), en *Abbot Joaquim of Fiore and Joachimism. Selected articles*, Ashgate, Farham / Burlington, 2011.

——, “A New Understanding of Joaquim: The Concords, Exile, and the Exodus” (1999), en *Abbot Joaquim of Fiore and Joachimism. Selected articles*, Ashgate, Farnham/Burlington, 2011.

Francesco D’ELIA, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachimiti tradotti e commentati*, Rubbetino Editore, Soveria Mannelli, 1991.

*De mundo*, ed. de E.S. Forster, Oxford University Press, London, 1914.

Juan DORADO, “El judaísmo dialéctico de Erich Fromm”: *Foro Interno*, nº 12 (2012).

Theoderich von ECHTERNACH, “Vida”, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. de Victoria Cirlot, Siruela, Madrid, 1997.

Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998.

EPÍCTETO, *Disertaciones por Arriano*, trad. de Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 1993.

ERASMO DE ROTTERDAM, *Enquiridion o manual del caballero cristiano (Enchiridion militis christiani)* (1503), Universidad de Valladolid, Valladolid, 1998.

ESQUILO, “Prometeo encadenado”, en *Tragedias*, trad. de Bernardo Perea Morales, Editorial Gredos, Madrid, 1993.

———, “Los siete contra Tebas”, en *Tragedias completas*, trad. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 2009.

———, “Agamenón”, en *Tragedias completas*, trad. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 2009.

José FAUR, “The Biblical Idea of Idolatry”: *The Jewish Quarterly Review*, vol. 69, nº 1 (1978).

———, “Maimonides on Imagination: Towards a Theory of Jewish Aesthetics”, en *The Solomon Goldman Lectures*, vol. 6, The Spertus College of Judaica Press, Chicago, 1993.

———, “La ruptura del Logos: algunas observaciones sobre Vico y la tradición rabínica”: *Cuadernos sobre Vico*, nº 7/8 (1997).

- Sándor FERENCZI, “Estadios en el desarrollo del sentido de realidad” (1913), en *Sexo y psicoanálisis*, Hormé/Paidós, Buenos Aires, 1959.
- , “Paranoia” (1922), en *Obras completas*, tomo IV, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
- , *Sin simpatía no hay curación. El diario clínico de 1932*, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO, “Introducción”, en SÓFOCLES, *Tragedias*, Austral/Planeta, Barcelona, 2011.
- Fernando FERNÁNDEZ -LLEBREZ, “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón onnipotente”: *Foro Interno*, n.º 1 (2001).
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, “Alegorías de las leyes II”, en *Obras completas*, ed. de José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2009.
- Bruno FORTE, “Presentazione”, en Gioacchino da FIORE, *Agli Ebrei (Adversus Iudeos)*, ed. bilingüe de Massimo Iiritano, Rubbetino, Soveria Mannelli, 1998.
- Simona FORTI, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Madrid, 2001.
- Michel FOUCAULT, “Verdad y poder”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales. Vol. II*, Paidós, Barcelona, 1999.
- , *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- , *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*. Disponible en: <http://foucault.info/documents/parrhesia/index.html> (8/5/2015).

- Sigmund FREUD, “Proyecto de una psicología para neurólogos” (1895), en *Obras completas*, tomo 1, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras Completas*, tomo 2, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “La interpretación de los sueños (segunda parte)” (1900), en *Obras completas*, vol. V, trad. de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1991.
- , “Psicopatología de la vida cotidiana” (1901), en *Obras completas*, tomo 3, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Psicoterapia (tratamiento por el espíritu)” (1905), en *Obras completas*, tomo 3, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “El poeta y los sueños diurnos” (1908), en *Obras completas*, tomo 4, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Análisis de un caso de neurosis obsesiva («Caso el Hombre de las Ratat»)” (1909), en *Obras completas*, tomo 4, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia («Dementia paranoides») autobiográficamente descrito. Caso «Schreber»” (1911), en *Obras completas*, tomo 4, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Los dos principios del funcionamiento mental” (1911), en *Obras completas*, tomo 5, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “La iniciación del tratamiento” (1913), en *Obras completas*, tomo 5, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

- , “Tótem y tabú” (1913), en *Obras completas*, tomo 5, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Introducción al narcisismo” (1914), en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Lo inconsciente” (1915), en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte” (1915), en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Lecciones introductorias al psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, tomo 6, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “El tabú de la virginidad” (1917), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Lo siniestro” (1919), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina” (1920), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “El yo y el ello” (1923), en *Obras Completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.



- , “Las resistencias contra el psicoanálisis” (1925), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “La negación” (1925), en *Obras completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Autobiografía” (1925), en *Obras Completas*, tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Inhibición, síntoma y angustia” (1926), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)” (1926), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis” (1932), en *Obras completas*, tomo 8, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Moisés y la religión monoteísta” (1939), en *Obras completas*, tomo 9, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , “Compendio de Psicoanálisis” (1940), en *Obras Completas*, tomo 9, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- Erich FROMM, *Sigmund Freud’s Mission: An Analysis of his Personality and Influence*, Harper, New York, 1959.
- , *Y seréis como dioses* (1966), trad. de Ramón Alcalde, Paidós, Barcelona, 2001.
- , *El miedo a la libertad*, trad. de Gino Germani, Paidós, Barcelona, 2005.

Francis FUKUYAMA, “The End of History?”: *The National Interest*, summer 1989.

Peter GAY, *Freud. Vida y legado de un precursor*, Paidós, Barcelona, 2010.

José GAOS, “Filosofía de Maimónides”. Conferencia pronunciada en 1935 con motivo del VIII Centenario del nacimiento de Maimónides. Publicada por La Casa de España en México en 1940. Puede encontrarse en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89394.pdf> (29/04/2015).

GIOACCHINO DA FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, ed. de E. Randolph Daniel, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1983.

——, “Expositio in Apocalypsim”, trad. al italiano en Francesco D’ELIA, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachimiti tradotti e commentati* Rubbetino Editore, Soveria Mannelli, 1991.

——, “Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti”, Prefatio, trad. al italiano en Francesco D’ELIA, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia de testi gioachimiti tradotti e commentati* Rubbetino Editore, Soveria Mannelli, 1991.

——, *Introduzione all’Apocalisse*, trad. de Gian Luca Potestà, Viella, Roma, 1995.

——, *Trattati sui quattro Vangeli*, trad. de Letizia Pellegrini, Viella, Roma, 1999.

——, *Agli Ebrei (Adversus Iudeos)*, ed. bilingüe de Massimo Iiritano, Rubbetino, Soveria Mannelli, 1999.

——, *Il salterio a dieci corde*, trad. de Fabio Troncarelli, Viella, Roma, 2004.

——, *Sull’Apocalisse*, trad. de Andrea Tagliapietra, Feltrinelli, Milano, 2008.

Étienne GILSON, *La filosofía de la Edad Media* (1952), Gredos, Madrid, 1995.

- Ernesto GIMÉNEZ CABALLERO, “Séneca o los fundamentos estoicos del fascismo”: *F.E.*, n.º 4 (1934).
- James M. GLASS, “Hobbes and Narcissism. Pathology in the State of Nature”: *Political Theory*, Vol. 8, n.º 3 (1980).
- , “Notes on the Paranoid Factor in Political Philosophy: Fear, Anxiety, and Domination”: *Political Psychology*, vol. 9, n.º 2 (1988).
- Enrique GONZÁLEZ DURO, *Los psiquiatras de Franco*, Península, Barcelona, 2008.
- Ernesto GRASSI, *Vico y el humanismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- John GRAY, *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Paidós, Barcelona, 2008.
- León GRINBERG y Rebeca GRINBERG, *Identidad y cambio*, Paidós, Barcelona, 1980.
- Adolf GRÜNBAUM, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1985.
- Jürgen HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), Taurus, Madrid, 1993.
- Moshe HALBERTAL, *Maimonides. Life and Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2014.
- Adolf von HARNACK, *History of Dogma*, Vol. 1, trad. de Neil Buchanan, Little, Brown and Company, Boston, 1901.
- Warren Zev HARVEY, “A Portrait of Spinoza as a Maimonidean”: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 19, n.º 2 (1981).
- Martin HEIDEGGER, “La sentencia de Anaximandro” (1946), en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1997.

- , *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000.
- HESÍODO, “Teogonía”, en *Obras y fragmentos*, trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1990.
- Raul HILBERG, *La destrucción de los judíos europeos*, Akal, Madrid, 2005.
- HILDEGARD DE BINGEN, “Carta de Hildegard al monje Guibert de Gembloux” (1175), en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. de Victoria Cirlot, Siruela, Madrid, 1997.
- , “Carta de Hildegard al abad Bernardo de Clairvaux” (1146-1147), en *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. de Victoria Cirlot, Siruela, Madrid, 1997.
- , *Symphonia: a critical edition of the Symphonia armonie celestium revelationum*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1998.
- , *Scivias: conoce los caminos*, trad. de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro, Trotta, Madrid, 1999.
- HIPÓLITO DE ROMA, “Refutación de todas las herejías”, trad. de José Montserrat Torrents, en *Los Gnósticos*, vol. II, Gredos, Madrid, 1983.
- Thomas HOBBS, *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. de Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1946.
- HOMERO, *Ilíada*, versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño, edición bilingüe, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2008.
- , *Odisea*, trad. de José Luis Calvo, Cátedra, Madrid, 2011.

- HORACIO, “Epístolas”, en *Sátiras, Epístolas, Arte Poética*, trad. de José Luis Moralejo, Gredos, Madrid, 2008.
- John Y. B. HOOD, *Aquinas and the Jews*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995.
- Victor HUGO, *Los miserables*, vol. II, trad. de Nemesio Fernández-Cuesta, Random House Mondadori, Barcelona, 2013.
- IRENEO DE LYON, “Contra las herejías”, trad. de José Montserrat Torrents, en *Los Gnósticos*, vol. I., Gredos, Madrid, 1983.
- Jules ISAAC, *Las raíces cristianas del antisemitismo*, Paidós, Buenos Aires, 1975.
- Werner JAEGER, *Paideia*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- , *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995.
- Hans JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. de Menchu Gutiérrez, Siruela, Madrid, 2003.
- Ernest JONES, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Vol. 3, Hormé, Buenos Aires, 1998.
- Diane JONTE-PACE, *Speaking the Unspeakable. Religion, Misogyny, and the Uncanny Mother in Freud's Cultural Texts*, University of California Press, Berkeley, 2001.

- Ernst H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (1957), trad. de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Alianza, Madrid, 1985.
- , “*Pro patria mori* in Medieval Political Thought”: *The American Historical Review*, vol. 56, n°.3 (1951).
- George KATEB, “Whitman and the Culture of Democracy”, en *The Inner Ocean*, Cornell University, Ithaca, New York, 1992.
- Hans Kelsen, ¿*Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, ed. de Eckhart Arnold, Katz, Buenos Aires, 2006.
- Otto KERNBERG, *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Melanie KLEIN, “Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa” (1948), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, Paidós, Barcelona, 1988.
- , “Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé” (1952), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, Paidós, Barcelona, 1988.
- , “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia” (1959), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, Paidós, Barcelona, 1988.
- , “Envidia y gratitud” (1957), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, Paidós, Barcelona, 1988.
- , “Notas sobre algunos mecanismos esquizoides” (1946), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, Paidós, Barcelona, 1988.
- , *Envidia y gratitud*, Aguilar, Buenos Aires, 2008.

Raquel KLEINMAN BERNATH, “Canetti y el psicoanálisis”: Δαίμων. Revista de Filosofía, n.º 38 (2006).

Thomas S. KHUN, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (1957), Harvard University Press, Cambridge and London, 1976.

Heinz KOHUT, *Análisis del self. El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

——, “Introspección, empatía y el semicírculo de la salud mental”, en *Los dos análisis del Sr. Z*, Herder, Barcelona, 2002.

Joel L. KRAEMER, *Maimonides. The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, Doubleday Religious Publishing Group, 2008.

R. D. LAING, *The Divided Self* (1969), Penguin, London, 1990.

André LAKS and Malcolm SCHOFIELD (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Miguel Ángel LADERO QUESADA, “Tinieblas y claridades de la Edad Media”, en Eloy Benito RUANO (coord), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, Vol. 1, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000.

Harold D. LASSWELL, *Psicopatología y política*, Paidós, Buenos Aires, 1963.

Gotthold Ephraim LESSING, “La educación del género humano”, en *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de Agustín Andreu, Anthropos, Madrid, 1990.

Menachem LORBERBAUM, "Medieval Jewish political thought", en Daniel H.FRANK& Oliver LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Zvi LOTHANE, "Omnipotence, or the Delusional Aspect of Ideology, in Relation to Love and Power", en Carolyn S. ELLMAN& Joseph REPPEN (eds.), *Omnipotent Fantasies and the Vulnerable Self*, Jason Aronson Inc., Northvale (New Jersey), 1997.

Jorge LOZA, "Sobre el árbitro en la teoría política": *Foro Interno*, vol. 14 (2014).

LUCIANO, "El sueño o Vida de Luciano", en *Obras*, vol. II, Gredos, Madrid, 1981.

——, "Subasta de vidas", en *Obras*, vol. II, Gredos, Madrid, 1981.

——, "El pescador o los resucitados", en *Obras*, vol. II, Gredos, Madrid, 1981.

——, "Doble acusación o los tribunales", en *Obras*, vol. II, Gredos, Madrid, 1981.

Mary MACCARTHY, "Prefacio de la editora", en Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.

Alasdair MACINTYRE, *After Virtue* (1981), Duckworth, London, 2007.

John E. MACK, "Psychotherapy and society: Power, powerlessness, and empowerment in psychotherapy": *Psychiatry*, vol. 57, n.º 2 (1994).

MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, obra en tres partes, trad. de Sholomo Pines, introducción de Leo Strauss, dos volúmenes, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.

——, "Helek: Sanhedrin, Chapter Ten", en Isadore TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, Bherman House, Springfield (NJ), 1972.



- , “Mishneh Torah”, en Isadore TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, Behrman House, Springfield (NJ), 1972, Bherman House, Springfield (NJ), 1972.
- , “Eight Chapters”, en Isadore TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, Behrman House, Springfield (NJ), 1972.
- , “Letter on Astrology”, en Isadore TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, Behrman House, Springfield (NJ), 1972.
- , “Los ocho capítulos” (escritos como introducción al Comentario a la Mishná de Abot, trad. de León Duvojne): *Raíces. Revista de cultura judía*, n.º 60 (2004).
- Thomas MANN, *José y sus hermanos I. Las historias de Jaacob*, trad. de Joan Parra, Ediciones B, Barcelona.
- Francisco José MARTÍNEZ MESA, “Utopía, cultura cívica y sociedad industrial: una aproximación a la naturaleza subversiva del discurso sansimoniano”: *Foro Interno*, vol. 13 (2013).
- Reyes MATE, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006.
- Bernard MCGINN, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Columbia University Press, New York, 1998.
- Herman MELVILLE, *Moby Dick*, trad. de Enrique Pezzoni, Random House Mondadori, Barcelona, 2001 (2ª edición de bolsillo, 2012).
- José MONTSERRAT TORRENTS, “Introducción general”, en *Los Gnósticos*, vol. I, Gredos, Madrid, 1983.
- Jacob L. MORENO, *Psicodrama*, Ediciones Hormé/Paidós, Buenos Aires, 1978.
- Marie MOSCOVICI, *Il est arrivé quelque chose*, Payot, Paris, 1991.

Barbara NEWMAN, *Sister of Wisdom*, University of California Press, Berkeley /Los Angeles, 1987.

Friedrich NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Martha C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003.

Gunnar OLSON, *Abysmal. A Critique of Cartographic Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007

José Manuel PABÓN y Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO, “Introducción”, en PLATÓN, *Las Leyes*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002.

Robert A. PAUL, “La antropología de Freud: una lectura de los ‘libros culturales’”, en Jerome NEU (ed.), *Guía de Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Fernando PESSOA, *Libro del desasosiego*, trad. de Perfecto E. Cuadrado, Acantilado, Barcelona, 2008.

Erwin PANOFSKY, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1986.

PLATÓN, “Protágoras”, en *Diálogos*, tomo I, trad. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1985.

———, “Fedro”, en *Diálogos*, tomo III, trad. de Emilio Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1988.

- , “Teeteto”, en *Diálogos*, tomo V, trad. de A. Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 1992.
- , “Filebo”, en *Diálogos*, tomo VI, trad. de María Ángeles Durán, Gredos, Madrid, 1992.
- , “Timeo”, en *Diálogos*, tomo VI, trad. de Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1992.
- , *La República*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002.
- , *Las Leyes*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002.
- , “Fedón”, en *Diálogos*, tomo III, trad. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008.
- , “Gorgias”, en *Diálogos I*, trad. de Julio Calonge, Gredos, Madrid, 2011.
- , “Protágoras”, en *Diálogos I*, trad. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2011.
- , “Apología de Sócrates”, en *Diálogos I*, trad. de Julio Calonge, Gredos Madrid, 2011.
- , “Banquete”, en *Diálogos I*, trad. de Marcos Martínez, Gredos Madrid, 2011.
- Shlomo PINES, “The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed”, en Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trad. de Shlomo Pines, con un ensayo introductorio de Leo Strauss, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Karl R. POPPER, *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* (1963), trad. de Néstor Míguez, Paidós, Barcelona, 2008.
- Gian Luca POTESTÀ, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Flore*, trad. de David Guixeras, Trotta, Madrid, 2010.
- Henri-Charles PUECH, “El problema del gnosticismo”, en *En torno a la Gnosis I*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1982.

——, “La gnosis y el tiempo” (1952), en *En torno a la Gnosis I*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1982.

——, “Plotino y los gnósticos” (1960), en *En torno a la Gnosis I*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1982.

Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, 12 libros repartidos en cinco tomos, traducción y comentarios de Alfonso Ortega, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997-2001.

——, *Institución oratoria*, Conaculta, México D.F., 1999.

RAMBAN (NACHMANIDES), *Commentary on the Torah. Deuteronomy*, trad. de Charles B. Chavel, Shilo Publishing House, New York, 1976.

José Luis RAMÍREZ, “El retorno de la retórica”: *Foro Interno*, vol. 1 (2001).

John RAWLS, *Teoría de la justicia* (1971), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1995.

Ariana REANO, “Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden”: *Foro Interno*, vol. 9 (2009).

Philip RIEFF, *Freud. La mente de un moralista*, Paidós, Buenos Aires, 1966.

——, “The Authority of the Past: Sickness and Society in Freud’s Thought”: *Social Research*, vol. 51, n.º 1 (1984).

José Antonio RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992.

——, *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996.

——, *La democracia vigilante*, CIPOST, Caracas, 1998.

- , *La recuperación del buen juicio: Teoría política en el siglo XX*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003.
- , *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008.
- , “Sobre la tolerancia en la sociedad vigilante”: *Utopía y praxis latinoamericana*, Año 13, n.º 43 (2008).
- , “Editorial”: *Foro Interno*, vol. 9 (2009).
- , “Editorial: Ciencia Patriótica”: *Foro Interno*, vol. 10 (2010).
- , *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.
- Christine M. ROSE, “The Jewish Mother-in-Law: Synagoga and the *Man of Law’s Tale*”, en Sheila DELANY (ed.), *Chaucer and the Jews: sources, contexts, meanings*, Routledge, London, 2002.
- Franz ROSENZWEIG, *La estrella de redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- Adeline RUCQUOI, “«No hay mal que por bien no venga»: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media: *Clio & Crimen*, n.º 1 (2004).
- Salvador RUS RUFINO, “Significado e importancia de la política de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna”: *Circunstancia*, Año II, n.º. 4 (2004).
- Jill SALBERG, “Dreams and Authoritative Knowledge: Bridging Judaism and Psychoanalysis”, en Lewis ARON, Libby HENIK, *Answering a Question with a Question. Contemporary Psychoanalysis and Jewish Thought*, Academic Studies Press, Brighton (MA), 2009.
- , “Hidden in Plain Sight: Freud’s Jewish Identity Revisited”, en Arnold D. RICHARDS (ed.), *The Jewish World of Sigmund Freud: Essays on Cultural Roots and the Problem of Jewish Identity*, MacFarland, Jefferson, 2010.

- Juan de SALISBURY, *Policraticus*, ed. de Miguel Ángel Ladero, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- Santo Domingo de Guzmán*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987.
- Harold F. SEARLES, *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*, International Universities Press, New York, 1965.
- Hanna SEGAL, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, Paidós, Barcelona, 1982.
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. II, trad. de Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1989.
- Vicente SERRANO MARÍN, *Soñando Monstruos. Terror y delirio en la modernidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010.
- Gershom SCHOLEM, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, trad. de José Luis Barbero, Trotta, Madrid, 1998.
- , “Sabatai Sevi y el movimiento sabateísta”, en *El misticismo extraviado*, trad. de Mónica Sifrim, Lilmod, Buenos Aires, 2005.
- , “La redención a través del pecado”, en *El misticismo extraviado*, trad. de Mónica Sifrim, Lilmod, Buenos Aires, 2005.
- Carl E. SCHORSKE, “Política y parricidio en *La interpretación de los sueños* de Freud”, en *Viena Fin-de-Siècle: política y cultura*, Editorial Gustavo Gil, Barcelona, 1981.
- , “Freud: la psicoarqueología de las civilizaciones”, en Jerome NEU (ed.), *Guía de Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

- Bennet SIMONS y Rachel B. BLASS, “Desarrollo y vicisitudes de las ideas de Freud sobre el complejo de Edipo”, en Jerome NEU (ed.), *Guía de Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- SÓFOCLES, “Antígona”, en *Tragedias*, trad. de Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1981.
- , “Édipo rey”, en *Tragedias*, versión rítmica de Manuel Fernández-Galiano, Austral/Planeta, Barcelona, 2011.
- , “Édipo en Colono”, en *Tragedias*, versión rítmica de Manuel Fernández-Galiano, Austral/Planeta, Barcelona, 2011.
- , “Ayante”, en *Tragedias*, versión rítmica de Manuel Fernández-Galiano, Austral/Planeta, Barcelona, 2011.
- Baruch SPINOZA, *Tratado teológico-político*, trad. de Atilano Domínguez, Altaya, Barcelona, 1997.
- , *Ética*, trad. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2013.
- Leo STRAUSS, “Maimonides’ Statement on Political Science”: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 22 (1953).
- , “How to begin to study The Guide of the Perplexed”, en MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, trad. de Shlomo Pines, con un ensayo introductorio de Leo Strauss, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- , “Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections”, en Peter EMBERLEY, Barry COOPER (eds.), *Faith and Political Philosophy: the correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1993.

——, “Freud on Moses and Monotheism”, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. de Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 1997.

Andrea TAGLIAPIETRA, “Il prisma gioachimita. Introduzione all’opera di Gioacchino da Fiore”, en GIOACHINO DAFIORE, *Sull’Apocalisse*, Feltrinelli, Milano, 2008.

Jacques TAMINIAUX, “Athens and Rome”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. de Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Jacob TAUBES, “Dialéctica y analogía”, en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires/Madrid, 2007.

——, *Escatología occidental*, trad. de Carolina Pivetta, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.

TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, edición bilingüe de Ernest Evans, Oxford University Press, Oxford, 1972.

Tzvetan TODOROV, *Los enemigos íntimos de la democracia*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012.

Fabio TRONCARELLI, *Gioachino da Fiore. La vita, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2002.

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de Antonio Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1989.

Fernando URIBARRI, “Castoriadis, Lacan y el postlacanismo”: *Archipiélago*, n.º 54 (2002).



- Silvina VÁZQUEZ, *Identidad y reconocimiento: los espacios públicos interiores del nacionalismo y el republicanismo*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 2009.
- Giambattista VICO, *Ciencia nueva* (1744), introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995.
- , “Sobre la mente heroica” (1732): *Cuadernos sobre Vico*, 7/8 (1997).
- Pierre VIDAL-NAQUET, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas*, Abada, Madrid, 2004.
- , “Castoriadis y la antigua grecia”, en CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, 1. *De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- VIRGILIO, *Eneida*, versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño, edición biligüe, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Eric VOEGELIN, *The Ecumenic Age. Order and History*, Vol. 4, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1974.
- , “On Hegel: A Study in Sorcery”, en *Published Essays. 1966-1985. The collected works of Eric Voegelin*, vol. 12 ed. de Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.
- , “Immortality: Experience and Symbol” (1967), en *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 12, Published Essays 1966-1985*, ed. de Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990.
- , “Anxiety and reason” (1968), en *What is history? and Other Late Unpublished Writings. The Collected works of Eric Voegelin. Vol. 28*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.

——, “Science, Politics, and Gnosticism”, en *Modernity without Restraint . The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, ed. de Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia, 2000.

——, “The Origins of Totalitarianism”, en *Published Essays, 1953-1966. The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 11, ed. de Ellis Sandoz, University of Missouri Press, 2000.

——, *La nueva ciencia de la política. Una introducción* (1952), trad. de Joaquín Ibarburu, Katz, Buenos Aires, 2006.

Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985.

——, *La revolución de los santos: un estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Buenos Aires, 2008.

——, *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible*, Yale University Press, New Haven and London, 2012.

Frank W. WALBANK, *The Hellenistic World*, Revised Edition, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Eugene WEBB, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press, Seattle and London, 1981.

——, “Voegelin’s Gnosticism Reconsidered”: *Political Science Reviewer*, Vol. 34 (2005).

Delno C. WEST y Sandra ZIMDARS-SWARTZ, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, trad. de Federico Patán, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986.

- Donald W. WINNICOTT, “La defensa maníaca” (1935), en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, trad. de Jordi Beltrán, Paidós, Barcelona, 1999.
- , “Ego Distortions in Terms of True and False Self” (1960), en *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, Karnac Books, London, 2007.
- Sheldon S. WOLIN, “Hannah Arendt: Democracy and the Political”: *Salmagundi*, n.º 60 (1983).
- , “On the Theory and Practice of Power”, en Jonathan Arac (ed.), *After Foucault. Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1991.
- , *Politics and Vision* (1960), Expanded Edition, Princeton University Press, Princeton, 2004. Sheldon S. WOLIN, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, trad. de Javier Roiz y Víctor Alonso Rocafort, Editorial Foro Interno, Madrid, 2005.
- , *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Thoretical Life*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2001.
- , *Democracy Inc. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- , “La teoría política como vocación”: *Foro Interno*, vol. 11 (2011).
- Yosef Hayim YERUSHALMI, *Freud’s Moses: Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, New Haven & London, 1991.



## ÍNDICE ANALÍTICO

- abandono, 99, 190, 261, 265, 281, 349,  
353, 401, 405, 449, 453, 470, 490,  
508, 564, 587
- Abel, 34, 179, 240
- Abelardo, Pedro, 48
- Abismo, 126, 128, 129, 130, 132
- Abraham, 179, 216, 221, 257, 262, 263,  
268, 278, 660, 661, 662, 681
- Abraham, Karl, 370, 461
- Achamot*, 130, 137, 144
- actividad mental, 395, 399, 425, 575,  
588
- Adán de Perseigne, 208
- adikía*, 603
- Adler, Alfred, 459, 489, 518, 529
- Adversus Haereses*, 122
- Adversus Iudeos*, 215, 219, 220, 232,  
233, 236, 256, 258, 266
- Aevum*, 61, 64
- Agamenón, 32, 84, 143
- ágora, 357, 598, 615, 635
- agorafobia, 474
- agresividad, 445, 450, 452, 461, 479,  
486, 487, 492, 497, 498, 499, 500,  
501, 503
- Agustín de Hipona, 28, 34, 62, 63, 196,  
225, 260, 275, 276, 277, 278, 279
- Alberto Magno, 24
- Alejandro, 79, 126, 138, 145, 151, 164,  
170, 171, 184
- Alejandro Magno, 32, 78, 83, 106
- Alemania, 260, 309, 378, 504, 542
- Aleppo, 184
- aletheia*, 8, 128, 171, 603
- Alighieri, Dante, 214
- Allmacht der Gedanken*, 392
- alma, 19, 22, 38, 45, 51, 52, 53, 54, 55,  
81, 82, 123, 124, 125, 144, 148, 149,  
150, 151, 152, 156, 164, 165, 168,  
169, 201, 206, 229, 236, 240, 241,  
245, 250, 262, 264, 276, 277, 287,  
302, 321, 338, 348, 374, 385, 386,  
389, 403, 405, 410, 424, 427, 429,  
438, 442, 456, 457, 463, 470, 482,  
483, 486, 501, 511, 524, 595, 638,  
641, 648, 652, 653, 654, 657, 658,  
659, 663, 664, 666, 675, 678, 687
- Alonso Rocafort, Víctor, 6, 87, 202
- alucinación, 96, 400, 584
- ambivalencia, 473, 507, 534, 578
- Amílcar Barca, 360
- amor, 34, 36, 73, 109, 130, 158, 173,  
179, 233, 243, 253, 254, 258, 259,  
343, 345, 382, 383, 384, 394, 403,  
404, 415, 436, 437, 446, 447, 449,  
450, 451, 453, 454, 455, 473, 485,  
495, 496, 497, 498, 500, 512, 519,  
521, 528, 529, 552, 553, 558, 560,  
563, 582, 635, 644, 675, 677
- Análisis terminable e interminable*, 529,  
532, 534, 543
- Anaximandro, 600, 601, 602, 603, 625
- Andalucía, 8
- ángel, 164, 173, 174, 232, 290, 681
- angustia, 10, 16, 131, 194, 201, 238,  
275, 286, 346, 354, 394, 438, 462,  
463, 464, 468, 471, 473, 475, 501,  
513, 518, 521, 536, 558, 574, 584,  
600, 660, 687
- Aníbal, 358, 359, 360, 361, 523
- animismo, 426, 433, 438
- Anna O., 348
- anorexia, 584
- ansiedad, 74, 86, 92, 194, 200, 239,  
242, 253, 261, 281, 286, 302, 313,  
328, 350, 548, 549, 552, 553, 554,  
555, 557, 558, 581, 645, 686, 697
- Anticristo, 211, 213, 223, 238, 255,  
266, 270, 309
- Antígona, 353, 543, 627, 628, 629, 630
- Antiguo Testamento, 117, 118, 171,  
172, 178, 179, 220, 263, 269, 278,  
294, 299, 305, 307
- Antioquia, 184
- antisemitismo, 180, 232, 236, 260, 391
- Apocalipsis, 70, 73, 211, 234, 249, 266,  
273, 275, 278, 279, 282, 283, 284,  
289, 290, 294, 302, 329
- ápolis, 628, 630, 631

Aquino, Tommaso D', 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 38, 42, 48, 61, 62, 65, 66, 67, 214, 222  
*archontes*, 100, 103  
 Arendt, Hannah, 6, 56, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 101, 153, 185, 197, 207, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 336, 421, 422, 427, 429, 432, 433, 445, 492, 513, 554, 565, 568, 576, 584, 587, 596, 599, 604, 610, 611, 614, 624, 631, 635, 686  
 Areópago, 218, 219  
 Ares, 91, 365  
*areté*, 110, 152, 153, 156, 157  
 Aristóteles, 3, 26, 31, 32, 50, 60, 61, 62, 63, 66, 78, 82, 105, 108, 110, 157, 158, 187, 375, 418, 569, 595, 596, 599, 600, 604, 611, 612, 614, 667  
 aristotelismo, 8, 375, 418, 644  
 Arribas, Sonia, 574  
 Asociación Psicoanalítica Internacional, 457  
*asty*, 606  
 Atenas, 8, 21, 73, 102, 105, 108, 109, 110, 111, 135, 136, 153, 184, 218, 365, 577, 606, 607, 609, 610, 611, 612, 620, 621, 624, 625, 630, 632, 635, 682  
 Atenea, 91, 140, 364, 365, 368, 369  
 Ateniense, El, 19, 21, 92, 93, 97, 99, 356, 626  
 Ática, 136, 606, 609, 611, 624  
*atimía*, 613  
 Atossa, 626  
 Aulagnier, Piera, 589  
 ausencia de pecho, 589  
 Austria, 369, 504, 542, 543  
 autismo, 580  
*Autobiografía* (Freud), 336, 349, 441, 489  
 autocastigo, 468  
 autolimitación, 135, 136, 568, 594, 620, 622, 623, 624, 629, 632  
 autoridad, 3, 19, 32, 44, 49, 55, 74, 107, 194, 206, 220, 235, 243, 253, 274, 310, 386, 398, 421, 453, 454, 468, 479, 482, 489, 496, 505, 520, 540, 543, 559, 563, 650, 656, 667  
*Ayante*, 368  
 Babilonia, 278, 303, 440  
 Bacon, Francis, 572, 587, 669, 683  
 Baldo degli Ubaldi, 43  
 Balint, Michael, 395, 550, 551, 558, 582  
 barbarie de la reflexión, 4, 669, 672  
 Basílides, 161, 162  
 Beauvais, Vicente de, 45  
 bebé, 396, 413, 521, 548, 550, 552, 554, 558, 579, 580, 584, 589, 591  
 Benito de Nursia, 213  
 Benjamin, Walter, 183, 244, 492, 538, 539, 686  
 Bernardo de Claraval, 212, 234, 243, 299  
 Bernays, Martha, 342  
 Biblia, 30, 146, 164, 176, 178, 186, 274, 282, 283, 293, 338, 421, 523, 524, 641  
 Bien ordenado, 31  
 bienestar del alma, 652, 654, 657  
 bienestar del cuerpo, 201, 470, 652, 654, 657  
 Bizancio, 184  
 Bodin, Jean, 55, 56  
 Boecio, Anicio Manlio, 64, 183-189, 191-198, 200-203, 604  
 Boesche, Roger, 424, 509  
 Boétie, Étienne de la, 32  
 Bolonia, 23, 43  
 Borgoña, 8, 15  
*Boulé*, 612  
 Breuer, Josef, 348, 349, 404, 528  
 buen juicio, 6, 110, 202, 325, 433, 455, 483, 514, 585, 616, 623, 625, 626, 628, 635, 645, 650, 654, 656, 668  
 Buenaventura, 214  
 Burke, Edmund, 9  
 Butler, Judith, 521  
 Caín, 34, 35, 164, 179, 241  
 cainitas, 164, 165  
 Calabria, 209, 695  
 Calvin, Jean (Calvino), 225, 232  
 calvinismo, 514  
 Canetti, Elias, 408, 409, 411, 413, 414-423, 446  
 capitalismo, 572  
 Carlomagno, 461  
 Carpócrates, 163, 164, 165  
 Carrillo, Ricardo, 574  
 Cartago, 361

- Casamari, 210, 212, 237, 275, 285  
 Castoriadis, Cornelius, 136, 567-584, 586, 588-602, 605-608, 610, 616, 618, 619-621, 623-630, 632-635, 695  
 Catanzaro, 210  
 Catón, Marco Porcio, 108, 235  
 Celestino III, 213  
 censura, 3, 37, 177, 265, 352, 356, 376, 451, 479, 484, 490, 520, 524  
 Cerdón, 169  
 Cervantes, Miguel de, 13, 682  
 Cicerón, Marco Tulio, 101, 103, 114, 153, 155  
 ciencias sociales, 339, 373, 390, 392, 492, 573, 670, 695  
 ciudadano poscopernicano, 7, 390  
 Clemente de Alejandría, 160, 170  
 Clinias, 92, 608  
 Clístenes, 609  
 Cohn, Norman, 205, 207, 248, 267, 268  
*Commonwealth*, 54, 57, 420, 453, 565, 693  
*Compendio de Psicoanálisis*, 335  
 Comte, Auguste, 308, 434, 435  
 conciencia moral, 135, 451, 495, 520  
 Concordia, 234, 275, 291, 294, 295, 299, 303  
 condensación, 376, 575  
 confianza básica, 201, 472, 652  
 conocimiento omnipotente, 76, 316, 639, 696  
 Consejo Nocturno, 93, 96  
 Constantinopla, 184, 209, 567  
 contingencia, 8, 151, 185, 189, 190, 191, 197, 202, 306, 324, 433, 474, 491, 492, 535, 622, 626, 642, 650, 656, 692  
 contradicción, 305, 371, 375, 418, 476, 486, 493, 516, 560, 569, 575, 583, 602, 625, 631, 665  
 conversión, 132, 166, 215, 217, 218, 220, 225, 233, 270, 277, 278, 303, 493  
 Copérnico, Nicolás, 384, 385  
 Corazzo, 210, 212, 213, 233, 234, 286  
 Coré, 164  
 Corinto, 184  
 Corona, 60, 61, 66  
*corpus Christi*, 39  
*corpus mysticum*, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 53  
 corrupción, 19, 75, 145, 147, 190, 194, 197, 212, 260, 261, 330, 643, 655, 664  
 Cosmocrátor, 133, 164, 172  
 cosmopolita, 113, 154  
 cosmos, 22, 25, 26, 77, 80, 81, 82, 99, 100, 103, 104, 105, 113, 114, 116, 118, 119, 125, 128, 133, 134, 142, 143, 147, 153, 154, 172, 263, 318, 321, 323, 385, 602  
 Costanza de Altavilla, 214  
 creación *ex nihilo*, 61, 62, 82, 106, 570, 667, 695  
 creatividad, 9, 306, 417, 424, 440, 578, 599, 669, 686  
 Creonte, 358, 627, 628  
 Creta, 92  
 cristianismo, 35, 62, 68, 69, 70, 73, 75, 78, 79, 112, 115, 117, 136, 169, 170, 171, 176, 178, 183, 209, 214, 217, 219, 220, 227, 228, 229, 230, 231, 238, 260, 266, 270, 277, 291, 293, 294, 306, 307, 313, 320, 323, 497, 599, 604, 648  
 Cristo, 24, 29, 31, 32, 34, 38, 40, 42, 46, 53, 70, 73, 117, 118, 131, 133, 146, 165, 169, 171, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 212, 215, 216, 217, 218, 220, 222, 225, 226, 229, 232, 233, 236, 249, 250, 260, 265, 266, 267, 276, 277, 278, 280, 282, 283, 286, 289, 291, 294, 295, 299, 301, 302, 307, 321, 419  
 Crono, 97  
 cuerpo, 14, 19, 22, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 51, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 82, 99, 103, 106, 121, 123, 125, 139, 144, 145, 148, 149, 153, 160, 162, 164, 165, 168, 179, 191, 194, 198, 199, 201, 240, 241, 242, 245, 250, 257, 262, 264, 268, 277, 326, 342, 349, 374, 392, 407, 415, 425, 427, 428, 438, 451, 461, 469, 470, 523, 547, 582, 589, 606, 609, 630, 637, 638, 647, 648, 649, 652, 653, 654, 657, 659, 663, 678, 687  
 cuerpo espiritual, 145  
 cuerpo natural, 55, 145

cuerpo político, 37, 41, 42, 55, 57, 59, 153, 609, 623, 630  
 culpa, 57, 85, 222, 325, 355, 425, 520, 540, 554, 555, 557, 560  
 cura del habla, 471, 516  
 Daniel (profeta), 71, 72, 73, 440, 470  
 Darwin, Charles, 385, 390  
*das Unbewusste*, 374, 412  
*Dasein*, 319, 320  
 David, 226, 278, 284, 286, 287, 524  
 defensa, 10, 17, 55, 61, 184, 192, 220, 221, 347, 388, 404, 411, 412, 469, 475, 483, 502, 539, 552, 554, 555, 556, 557, 563, 630  
 deicidio, 222, 223, 260, 270  
 delirio, 100, 191, 242, 313, 344, 384, 394, 395, 408, 410, 412, 413, 414, 415, 416, 420, 422, 423, 438, 439, 440, 473, 517, 562, 568, 572, 658, 680, 683  
 Demiurgo, 100, 119, 133, 137, 142, 144, 148, 159, 161, 165, 168, 172, 175  
 democracia deliberativa, 2  
 democratización del self, 6, 545  
 depresión, 187, 188, 201, 330, 555, 556, 558, 640, 645  
*derasha*, 672  
 Descartes, René, 669  
 descontrol, 75, 151, 199, 390, 407, 548, 588  
 deseo, 95, 129, 151, 160, 205, 241, 259, 345, 355, 358, 359, 360, 369, 396, 397, 399, 400, 404, 416, 419, 420, 425, 427, 429, 432, 445, 447, 460, 482, 485, 488, 489, 494, 511, 512, 525, 530, 544, 551, 579, 581, 583, 587, 589, 590, 593, 638, 648  
 deseo infinito, 638, 648  
 desgobierno, 77, 189, 190, 357, 397, 408, 468, 469, 472, 476, 479, 491, 518, 528, 533, 537, 539, 540, 543, 564, 565, 629, 663, 664  
 desmesura, 134, 135, 136, 137, 324, 356, 602, 603, 622, 625, 626, 630  
 desplazamiento, 376, 575  
 destino, 42, 91, 98, 103, 134, 136, 142, 143, 155, 183, 186, 273, 277, 280, 355, 356, 402, 520, 636, 659, 677  
 desvalimiento, 40, 73, 313, 413, 445, 505, 550  
 dialéctica, 4, 7, 14, 24, 28, 31, 48, 52, 94, 108, 112, 151, 196, 198, 308, 312, 417, 515, 516, 537, 575, 615, 631  
 dictadura de la razón, 507, 509, 511, 516, 517, 541  
 Dictadura de la razón, 504  
 Dido, 361  
 Dike, 602, 603  
 Diógenes, 109, 110  
 Dionisos, 134, 624  
 Disibodenberg, 239, 252  
 Domiciano, 70  
 Domingo de Guzmán, 23, 214  
*doxa*, 19, 171, 188, 608, 619, 629, 631, 632  
 dramaturgia, 534  
 dualismo platónico, 653  
 dualista, 123, 241, 264, 427  
 duelo, 554  
*Ecclesia militans*, 28  
*Ecclesiastés*, 524  
 Edad del Espíritu, 279, 291, 295, 303, 308, 309  
*Édipo rey*, 134, 352, 684  
 Edipo, complejo de, 489, 490, 508, 554, 558, 592  
 egoísmo, 425, 445, 447, 484, 485, 494  
 Einstein, Albert, 487, 504, 506, 509  
 ejército, 17, 21, 28, 31, 32, 36, 43, 99, 150, 444, 448, 449, 612  
*Ekklesia*, 611, 612, 616, 617, 623  
*El malestar en la cultura*, 441, 495, 499, 637  
*El porvenir de una ilusión*, 441, 502, 508  
*El yo y el ello*, 451, 464, 468  
 Elba, 8, 15  
*ello*, 345, 377, 441, 464, 465, 466, 467, 469, 478, 488, 504, 510, 511, 512, 513, 521, 529, 541, 567  
*Enchiridion*, 18, 274  
 Eneas, 84, 85, 229, 361, 397  
 Eneida, 15, 77, 85, 229, 460  
 enfermedades (del Leviathan), 57  
 enigmas, 417, 418, 641, 649  
*Énnoia*, 127, 139  
 Enrique VI, 213, 214



envidia, 139, 222, 223, 259, 260, 425,  
 449, 450, 530, 531, 532, 553, 562,  
 563, 604  
 envidia de pene, 530, 531  
 Eón, 126  
 Epícteto, 113, 114  
 Epicuro, 110  
*episteme*, 22, 618, 621  
*Epístola a los Romanos*, 215, 225  
 Erasmo de Rotterdam, 18  
 Esaú, 34, 164, 199, 205  
 escalera de Jacob, 688  
 escatología, 70, 72, 74, 206, 228, 277,  
 304, 308  
 escenario corpóreo de la vida, 5, 57,  
 190, 464, 475, 647  
 esclavitud, 126, 133, 160, 296, 297,  
 299, 530, 610, 611, 627  
 escolástica, 2, 8, 23, 24, 47, 48, 64, 66,  
 68, 203, 599  
 Escuela de Chartres, 47, 48  
 Esfinge, 354, 356, 358, 517, 684  
 Esmirna, 122, 165, 184, 266  
 espacios públicos internos, 6, 444, 564,  
 591  
 España, 186, 212, 267, 377  
 Esparta, 21, 608, 609  
 Espíritu, 30, 131, 138, 146, 164, 212,  
 213, 217, 225, 232, 240, 241, 273,  
 279, 283, 284, 286, 287, 288, 289,  
 290, 291, 295, 296, 298, 299, 301,  
 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310,  
 605  
 Espíritu Santo, 131, 138, 213, 232, 240,  
 284, 286, 287, 289, 290, 295, 296,  
 304  
 Esquilo, 99, 142, 603, 606, 626  
 Estado, 1, 3, 7, 8, 14, 15, 16, 22, 27, 34,  
 41, 43, 46, 57, 59, 62, 63, 66, 75,  
 279, 378, 423, 480, 567, 587, 606,  
 627, 693  
 Estados Unidos, 310, 499, 610  
 estoicismo, 44, 103, 107, 114, 153  
*Estudios sobre la histeria*, 347, 349,  
 351  
*eternitas*, 64, 65  
 Etna, 209  
*eunomía*, 608  
 Eurípides, 194, 626  
 Europa griega, 15  
 Europa latina, 15  
 Evangelio de Juan, 282, 321, 323  
 Evangelio de Lucas, 173  
 Evangelio Eterno, 290, 295, 304  
*ex auditu*, 353  
 éxodo, 297, 299, 650, 662, 663, 665  
 fantasía, 47, 48, 72, 75, 124, 206, 229,  
 252, 282, 306, 312, 319, 324, 363,  
 392, 404, 412, 430, 431, 432, 444,  
 451, 461, 544, 548, 550, 553, 554,  
 558, 563, 579, 590, 620, 622, 633,  
 649, 658, 661, 667, 671, 681, 685,  
 687  
 fantasías de omnipotencia, 9, 10, 75,  
 228, 291, 323, 391, 395, 403, 405,  
 413, 433, 434, 436, 437, 445, 455,  
 484, 512, 521, 526, 544, 563, 587,  
 649, 652, 658, 661, 666, 667, 682,  
 686, 694, 696, 697  
 Federico I (Barbarroja), 43, 250, 309  
 Ferenczi, Sándor, 95, 364, 395, 396,  
 397, 398, 399, 400, 402-404, 415,  
 424, 430, 434, 461, 527, 528, 529,  
 531, 532, 533, 535, 547, 580  
 Fernández Llebrez, Fernando, 632  
 ficciones de omnipotencia, 46, 313  
 Filón de Alejandría, 79, 151  
 filosofía identitaria, 62, 375, 570  
 fin de la historia, 2, 73, 207, 294  
 Fliess, Wilhem, 344, 358, 362, 364, 369  
 foro externo, 151, 197, 565, 585, 671  
 Foro interno, 2, 6, 9, 34, 94, 151, 191,  
 197, 203, 327, 329, 347, 357, 476,  
 504, 521, 527, 540, 554, 564, 565,  
 585, 587, 639, 657, 675, 682  
 Fortuna, 187, 190, 191, 192, 193, 194  
 Foucault, Michel, 112, 392, 499  
 fragilidad, 240, 313, 462, 514, 518, 588,  
 600, 635, 661, 678  
 Francesco d'Assisi, 309  
 Frank, Jacob, 166  
 Frazer, James George, 426  
 Freud, Anna, 343, 353, 543  
 Freud, Jacob, 338, 360, 361, 523  
 Freud, Sigmund, 15, 33-37, 95, 229-  
 231, 335-337, 342-364, 366-396,  
 400, 404, 407-409, 410, 412, 414-  
 416, 423, 424, 426-451, 453-477,  
 479, 480, 483-495, 497-502, 504-  
 513, 515- 530, 532, 533, 535- 539,

- 541-545, 547, 565, 567, 574-580, 583, 585, 586, 588, 589, 592, 594, 625, 637, 638, 639, 641, 646, 682, 695, 696
- Fromm, Erich, 371
- Gaos, José, 186
- Gay, Peter, 395, 527, 529
- Gea, 98
- Génesis, 137, 144, 331, 483, 661, 685, 688, 691
- geocentrismo de la conciencia humana*, 7, 390, 424
- Gilson, Étienne, 48, 49
- Gioacchino da Fiore, 207- 210, 212-214, 215, 219- 226, 228, 232-235, 237, 238, 256, 258, 260, 261, 266, 273, 274, 275, 278-285, 287-291, 294, 295, 297, 298, 299, 300- 303, 310, 316, 323, 326, 687
- globalización, 2
- gloria, 35, 65, 73, 74, 117, 132, 207, 216, 225, 281, 282, 289, 302, 320, 369, 561, 582
- gnosis*, 79, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 132, 133, 140, 143, 147, 162, 165, 167, 170, 171, 308, 310, 320, 322, 328
- gnosticismo, 9, 76-80, 101, 115, 119, 121-126, 138, 142, 147, 155, 159, 161, 167, 169, 180, 279, 308, 315, 316- 323, 328, 653
- gnosticismo moderno, 308, 318, 323, 435
- gnósticos, 77, 78, 79, 80, 100, 115, 118, 121, 122, 125, 137, 142, 144, 145, 147, 155, 159, 161, 166, 168, 169, 170, 172, 174, 178, 180, 317, 318, 321, 322, 323, 325, 330, 332, 435, 643, 683, 695
- gnostikoi*, 143
- gobierno de uno mismo, 194, 642, 661, 685
- gobierno del alma, 664
- gobierno del *self*, 479, 533
- gobierno democrático de uno mismo, 564, 567, 585, 587
- Godofredo de Auxerre, 212, 234, 235
- Goya, Francisco de Goya, 476
- Granada, 15
- Gregorio Magno, 183
- Grinberg, León y Rebeca, 407, 451
- guerra interna, 3, 240, 241, 539, 563
- Guía de perplejos*, 62, 588, 637, 640, 651, 660, 662, 672, 683, 688
- Habermas, Jürgen, 590
- Hagen, 522, 523
- Harnack ,Adolf von, 79, 169
- Havelock Ellis, Henry, 382
- Hebdómada, 133
- Héctor, 85, 141
- Hegel, G. W. F., 273, 308, 318, 323, 331, 504, 605
- Heidegger, Martin, 319, 320, 595-603
- heimarméne*, 143, 155
- Hélade, 100, 608
- Helena de Troya, 85, 139, 140, 141, 142, 143
- helenismo, 82, 605
- Hemón, 628
- Heráclito, 22, 109
- herida narcisista, 527-534
- Hermes, 109, 299, 618
- Heródoto, 606
- héroes, 26, 134, 152, 351
- higienización del pensamiento, 58
- Hildegard von Bingen, 236- 245, 247, 248 -259-270, 273, 283, 284, 285
- hipocresía, 355, 371, 381, 490
- Hipólito de Roma, 116, 122, 133, 138, 140, 169, 178
- Hobbes, Thomas, 9, 54, 57, 354, 420, 421- 423, 453, 565, 572, 577, 594, 644, 693
- Holanda, 512
- Hombre de las Ratas, 393, 394, 396, 433
- Hombre Nuevo, 218, 219, 231
- Homero, 22, 32, 90, 107, 141, 152, 157, 366, 626
- Horacio, 83
- horda, 443, 444, 451, 487
- hybris*, 90, 134, 135, 136, 594, 602, 621, 622, 625, 626, 627, 629, 630, 631, 633, 636
- ideal del yo*, 451, 455, 486, 560, 580
- identidad, 16, 60, 87, 90, 91, 94, 95, 98, 104, 106, 124, 196, 231, 282, 346, 375, 387, 390, 407, 418, 424, 426, 443, 448, 451, 454, 463, 464, 468, 488, 489, 495, 497, 524, 533, 549,

564, 568, 569, 576, 579, 584, 589,  
595, 602, 625, 651, 667, 683, 696

Identidad, 8, 58, 587, 591

identificación, 10, 56, 341, 360, 422,  
448, 449, 450, 455, 684, 694

ideología, 317, 326, 327, 328, 340, 493

idolatría, 41, 264, 440, 452, 517, 527,  
562, 587, 588, 639, 644, 649, 650,  
659, 660, 661, 662, 663, 665, 670,  
688

Ídolo, 162, 400, 440, 451, 454, 455,  
531, 552, 560, 562, 587, 588, 659,  
660, 661, 689

Iglesia, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 38,  
39, 40, 41, 42, 45, 46, 52, 53, 55, 59,  
60, 70, 121, 122, 123, 126, 129, 138,  
170, 171, 178, 181, 205, 214, 216,  
219, 222, 225, 226, 232, 233, 236,  
237, 238, 255, 257, 258, 259, 260,  
262, 263, 266, 267, 271, 273, 274,  
275, 276, 277, 280, 281, 298, 299,  
300, 301, 303, 307, 309, 358, 359,  
448, 449, 542, 633, 693

Ilíada, 32, 86, 107, 141, 152

Ilión, 84, 89, 91

ilusión omnipotente, 202, 537, 557

imaginación, 56, 62, 100, 199, 306, 324,  
354, 430, 432, 472, 482, 548, 552,  
568, 570, 576, 578, 579, 584, 585,  
588, 590, 592, 595, 596, 597, 666,  
669, 674, 675, 677, 680, 682, 685,  
686, 695

imaginación radical, 568, 576, 578, 579,  
584, 585, 588, 595

*imitatio Dei*, 55

imperio romano, 44, 73, 112

impotencia, 3, 16, 146, 325, 394, 430,  
445, 466, 505, 521, 526, 550, 578,  
579, 587, 600

inconsciente, 94, 231, 351, 354, 364,  
376, 390, 393, 398, 399, 404, 445,  
467, 483, 486, 491, 494, 512, 518,  
521, 522, 541, 547, 553, 568, 570,  
574, 575, 576, 577, 578, 579, 580,  
581, 583, 584, 587, 591, 594, 600

infante, 5, 17, 33, 58, 59, 151, 191, 226,  
227, 228, 231, 245, 261, 292, 306,  
344, 360, 384, 394, 395, 396, 398,  
399, 400, 401, 402, 404, 412, 429,  
430, 434, 442, 444, 448, 449, 485,  
488, 494, 506, 508, 519, 528, 547,  
548, 549, 550, 551, 552, 553, 554,  
555, 558, 564, 579, 580, 584, 588,  
589, 590, 593, 643

infantilismo, 227, 285, 494

Infierno, 324

inmanentización, 312

*insomnia*, 697

instintos, 357, 371, 379, 380, 416, 442,  
447, 448, 450, 456, 460, 466, 468,  
482, 486, 495, 496, 497, 498, 502,  
503, 504, 507, 510

Institución (de la sociedad), 42, 60, 62,  
484, 568, 571, 572, 583, 592, 593,  
608, 624, 632, 634

introyección, 553, 591

*inventio*, 4

Ireneo de Lyon, 122, 125, 126, 127,  
129, 138, 139, 140, 159, 163, 164,  
169, 178, 266

Isabel I, 46

Isaías (profeta), 72, 133, 173, 216, 217,  
284

isegoría, 585, 615

Isócrates, 185, 202, 514

isonomía, 585, 614

Israel, 30, 71, 72, 78, 199, 216, 217,  
219, 223, 224, 225, 226, 236, 253,  
258, 260, 263, 264, 266, 267, 269,  
297, 298, 645, 659, 660, 665, 667,  
672, 678, 681, 684, 688, 694

Italia, 15, 64, 184, 209, 214, 358, 359,  
542

Jacob, 34, 166, 199, 200, 201, 217, 221,  
276, 295, 483, 531, 532, 684, 688

Jaeger, Werner, 135, 152

jerarquía, 25, 26, 67, 153, 233, 387, 693

Jeremías (profeta), 673, 688

Jerjes, 626

Jerusalén, 5, 73, 78, 146, 197, 199, 207,  
209, 223, 247, 254, 266, 298, 303,  
309, 523, 574, 679

Jesucristo, 29, 34, 70, 74, 117, 145, 157,  
162, 171, 173, 179, 217, 225, 233,  
236, 260, 264, 266, 295, 309, 321

Jesús de Nazareth, 40, 69, 294

Job, 645, 646

Jonas, Hans, 116, 122, 123, 124, 127,  
145, 162, 317, 319, 320

Jones, Ernest, 461, 499

José (personaje bíblico), 299, 369, 523, 672, 684, 691  
 judaísmo, 25, 33, 71, 82, 166, 176, 180, 217, 219, 220, 221, 228, 229, 230, 231, 235, 236, 256, 260, 262, 266, 270, 293, 306, 588, 652, 672  
 juicio, 3, 6, 53, 110, 112, 133, 184, 198, 203, 214, 252, 253, 269, 324, 326, 395, 415, 433, 443, 455, 483, 514, 521, 585, 587, 588, 596, 599, 616, 619, 623, 625, 626, 628, 630, 631, 645, 650, 654, 656, 674  
 Jung, Carl Gustav, 415, 457, 458, 459, 461, 489, 528  
 Juno, 460  
 Kafka, Franz, 1  
 Kant, Immanuel, 48, 509, 595, 596  
 Kantorowicz, Ernst H., 39, 45, 56, 65, 309  
 Kelsen, Hans, 314, 315, 316, 322  
 Kernberg, Otto, 559, 561, 564  
*khaos*, 602  
 Klein, Melanie, 532, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 558, 559, 578, 589  
 Kohut, Heinz, 559, 561, 562, 563, 564  
 Königsberg, 596  
*La Consolación de la Filosofía*, 183  
*La interpretación de los sueños*, 343, 351, 356, 362, 460, 471, 479, 484, 522, 523, 526, 528  
*La nueva ciencia de la política*, 308, 314, 320  
*La vida del espíritu*, 336, 432  
 Lacan, Jacques, 592  
 Lacio, 83, 84, 85, 229  
 lágrimas tardías, 347  
 Languedoc, 23  
*Las leyes*, 21, 92, 98, 101, 197, 356  
 Lasswell, Harold D., 338-342  
 Lavinia, 85  
 Layo, 353  
 Le Bon, Gustave, 450  
*Lecciones introductorias al psicoanálisis*, 382, 516  
*legein*, 570, 572  
 Lessing, Gotthold Ephraim, 48, 304, 306, 307  
 letargia, 8, 16, 29, 30, 46, 75, 186, 188, 224, 242, 345, 399, 410, 431, 482, 483, 491, 494, 523, 524, 525, 577, 587, 591, 637, 655, 672, 679, 682, 692, 696  
 Leviatán, 421, 583, 645, 689, 694  
*Leviathan*, 54, 57, 420, 565  
 lex, 46, 86, 87, 88, 101  
 ley (divina, mosaica), 27  
 Ley (divina, mosaica), 117, 146, 161, 179, 180, 216, 217, 218, 219, 225, 226, 229, 232, 260, 263, 264, 265, 266, 283, 298, 640, 649, 652, 655, 656, 657, 659, 662, 663, 665, 675, 689  
 libido, 277, 345, 382, 383, 384, 415, 436, 473, 520  
*libido dominandi*, 319  
 libre albedrío, 402  
 Libro de Daniel, 71  
 liderazgo, 1, 7, 309  
 límite, 129, 148, 149, 228, 447, 471, 520, 521, 524, 525, 530, 532, 544, 622, 625, 685  
 llave de David, 284, 286, 287  
 locura, 9, 53, 94, 368, 410, 506, 525, 530, 583, 584, 587, 592, 595, 622  
*locus* de omnipotencia, 30, 82, 228, 280, 320, 652, 673, 685  
 lógica conjuntista-identitaria, 568, 570, 600  
 lógica identitaria, 432, 569, 571, 576, 578, 583, 596  
*logos*, 38, 44, 79, 92, 100, 103, 114, 115, 127, 151, 395, 533, 551, 570, 590, 603, 615, 616, 653, 659, 666, 667, 670  
 Londres, 335, 353, 367, 488, 542  
 López Ibor, Juan José, 378  
 López-Ballesteros, Luis, 567  
*Los orígenes del totalitarismo*, 325  
 Löwith, Karl, 307  
 Luca de Cosenza, 207, 210  
 Luciano de Samosata, 108, 109, 110, 111, 112  
 Lucilio, 17, 189  
 MacDougall, William, 450  
 Mack, John E., 391  
 magia, 68, 138, 184, 317, 319, 400, 402, 427, 428, 429, 433, 437, 456, 475, 548, 554, 588, 649, 670, 695  
 magma, 570, 575, 578

Maimónides, Moisés (Rambam), 1, 62,  
 221, 222, 470, 505, 524, 588, 596,  
 597, 637, 638, 639, 640, 641, 642,  
 644, 645, 646, 647, 648, 650, 651,  
 653-668, 671-689, 696  
 mal, 23, 28, 40, 78, 94, 123, 125, 133,  
 159, 164, 173, 261, 321, 370, 452,  
 468, 479, 483, 493, 497, 501, 552,  
 563, 582, 632, 637, 643, 645, 646,  
 648, 650, 664, 677  
 maná, 650, 651  
 manía, 312, 394, 404, 412, 417  
 Mann, Thomas, 684  
 Maratón, 626  
 Marción, 169, 170, 171, 172, 173, 174,  
 175, 176, 177, 178, 179, 180, 302  
 marqués de Condorcet, 311  
 Marx, Karl, 318  
 marxismo, 377, 486  
 masa, 36, 251, 304, 408, 412, 443, 445,  
 446, 447, 450, 451, 456, 457, 466,  
 480  
 materialismo, 374  
 McIntyre, Alasdair, 157  
 Mediterráneo, 84, 89, 108, 123, 184,  
 364, 608, 694, 695  
 megalomanía, 344, 382, 398, 402  
 Menelao, 84, 91, 140  
 Mesías, 69, 117, 165, 176, 205, 221,  
 232, 260, 269, 284, 302, 678  
 metaxy, 196  
 methodus, 202, 669  
 metoikoi, 610  
 metonimia, 19, 35, 392, 428, 429, 575  
 miedo a la locura, 9, 595  
 Milán, 15  
 Militarización de la política, 17  
 militia armata, 43  
 militia coelestis, 43  
 militia doctoralis, 43  
 militia legum, 43  
 militia litterata, 43  
 Minerva, 52, 140, 358, 364, 367, 368,  
 369  
 Mishneh Torah, 641, 660, 679, 668, 685  
 misterios, 30, 43, 52, 129, 132, 170,  
 228, 229, 232, 245, 247, 252, 256,  
 265, 280, 281, 283, 284, 288, 327,  
 642, 649, 668  
 Moisés, 117, 169, 221, 223, 224, 225,  
 231, 257, 262, 263, 297, 298, 299,  
 307, 523, 542, 588, 596, 637, 645,  
 651, 655, 664, 667, 673, 675, 676,  
 677, 689  
 Moisés y la religión monoteísta, 423,  
 541, 542  
 mónada psíquica, 583, 584, 586, 588,  
 589  
 monoteísmo, 79, 175, 663  
 Montesquieu, Charles de, 607  
 Moreno, Jacob, 306, 531, 532  
 mundo gótico, 8, 15, 69, 183, 288  
 mundo interno, 4, 6, 9, 10, 16, 19, 24,  
 31, 33, 37, 50, 52, 53, 55, 58, 75, 90,  
 94, 105, 114, 124, 151, 153, 175,  
 184, 193, 194, 197, 206, 231, 243,  
 245, 261, 269, 276, 282, 323, 329,  
 335, 338, 346, 362, 364, 376, 386,  
 388, 390, 392, 394, 396, 399, 400,  
 401, 407, 412, 424, 429, 433, 437,  
 442, 451, 454, 455, 464, 465, 467,  
 469, 473, 476, 479, 480, 491, 504,  
 506, 511, 512, 518, 520, 521, 525,  
 526, 531, 533, 536, 537, 539, 541,  
 544, 545, 547, 554, 555, 556, 562,  
 564, 565, 569, 573, 574, 586, 594,  
 615, 625, 631, 638, 640, 650, 651,  
 659, 663, 671, 678, 679, 680, 682,  
 684, 685, 688, 694, 695  
 mundo subllunar, 649  
 Musas, 186, 187  
 música, 62, 101, 154, 190, 193, 194,  
 195, 245, 246, 251, 254, 285, 287,  
 288, 338, 516, 570  
 mutos, 590  
 Nación, 587  
 Näcke, Paul, 382  
 Najmánides (Moisés ben Nahman), 455,  
 588, 659  
 narcisismo, 382, 383, 384, 387, 403,  
 412, 436, 437, 445, 446, 447, 449,  
 451, 500, 559, 560, 564, 580, 650  
 narcisismo patológico, 559, 560  
 narcisismo primario, 382, 560, 580  
 Nathanson, Amalia, 342  
 neurosis, 353, 376, 395, 423, 425, 426,  
 433, 438, 463, 469, 472, 489, 491,  
 508, 518, 520, 521, 529, 537, 540,  
 549

Nietzsche, Friedrich, 318, 319, 601  
 noche, 9, 20, 28, 29, 74, 93, 95, 119,  
 199, 202, 203, 207, 210, 232, 242,  
 247, 254, 255, 256, 302, 354, 397,  
 483, 494, 520, 524, 539, 679  
 nomos, 90, 102, 159, 654, 655, 673  
 Nomos, 86  
 nous, 604  
*Nuevas lecciones introductorias al  
 psicoanálisis*, 508  
 Nuevo Testamento, 71, 117, 145, 157,  
 211, 221, 228, 236, 269, 291, 294,  
 299  
 Nussbaum, Martha, 629  
 objetos públicos, 339, 553, 581, 588  
 occidente, 87, 206, 213  
 Odisea, 141, 299  
 Odiseo, 32, 91, 365, 367, 368, 369, 371  
 Odoacro, 184  
 ofitas, 137  
 Ogdóada, 133  
 oikos, 610  
 ombligo del sueño, 525, 526, 577  
 omnipotencia, 3, 9, 10, 25, 26, 30, 40,  
 45, 55, 56, 75, 82, 135, 137, 191,  
 197, 228, 245, 250, 259, 263, 265,  
 269, 280, 285, 287, 291, 300, 313,  
 320, 323, 324, 365, 366, 369, 371,  
 383, 392- 396, 398, 399, 400-404,  
 407, 411, 413, 414, 419, 423, 433,  
 434, 435, 436, 437, 439, 440, 444,  
 445, 455, 456, 484, 501, 503, 508,  
 512, 521, 526, 531, 533, 535, 539,  
 545, 547, 548, 550, 553, 554, 555,  
 557, 563, 565, 567, 572, 575, 576,  
 580, 583, 586-588, 591, 592, 593,  
 594, 600, 602, 622, 632, 646, 649,  
 651, 652, 655, 658, 661, 665, 666,  
 667, 671, 673, 682, 685, 686, 689,  
 693, 694  
 omnipotencia de las ideas, 392, 433,  
 434, 435, 436, 437, 575  
 omnipotencia infantil, 399, 434, 553  
 omnipotencia materna, 592  
 omnisciencia, 416  
*oratio perpetua*, 535  
 Orden de Predicadores, 23  
 Orden Florense, 213, 238  
 oriente, 113  
 Orígenes, 160, 170  
 Pablo de Tarso, 28, 29, 31, 32, 39, 42,  
 52, 67, 79, 117, 118, 128, 133, 140,  
 141, 145, 146, 147, 157, 171, 174,  
 176, 177, 215, 216, 217, 218, 219,  
 224, 225, 228, 229, 230, 231, 233,  
 270, 289, 291, 293, 297, 299, 307,  
 320, 604  
*paideia*, 594, 633  
 Panofsky, Erwin, 48  
 Papa, 41, 42, 55, 213, 249, 303  
 Paraíso, 205, 277, 324  
 paranoia, 90, 94, 95, 408, 410, 411, 412,  
 414, 416, 418, 420, 423, 439, 480,  
 561, 645  
 París, 85, 140  
 París, 23, 24, 48, 214, 303, 567  
 Parresía, 110  
*parrhesía*, 615  
 patria, 7, 35, 39, 42, 85, 198, 199, 281,  
 282, 353, 364, 422  
 pecho malo, 589  
 pedagogía, 16, 53, 326, 355, 545, 594,  
 634, 640, 641, 657, 674, 683  
 pedagogía sefardí, 634, 640, 641, 674,  
 683  
 Pedro Lombardo, 214  
 peligro interno/interior, 465, 473, 474,  
 494, 521, 539  
 Peloponeso, Guerra del, 106, 609, 621,  
 626, 633, 634  
 pensamiento mágico, 504  
 pensamiento profético, 577  
 pensamiento vigilante, 399, 577  
 Pérgamo, 85, 184  
 Pericles, 613, 634, 635  
*periodo de la omnipotencia mágica-  
 alucinatoria*, 399  
*periodo de los pensamientos y palabras  
 mágicas*, 401  
*periodo de omnipotencia incondicional*,  
 399, 580  
*periodo de omnipotencia mediante la  
 ayuda de gestos mágicos*, 400  
 Perkins, William, 68  
 Pessoa, Fernando, 407  
*phronein*, 628, 629, 630  
 piedad, 80, 98, 99, 109, 142, 284, 392,  
 501, 652  
*pistis*, 170  
 Pitágoras, 109, 154

Platón, 18, 19, 21, 22, 49, 50, 81, 82, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 103, 105, 108, 110, 121, 148, 150, 151, 153, 185, 187, 195, 196, 197, 314, 356, 386, 427, 441, 479, 480, 481, 482, 494, 599, 604, 608, 615, 616, 617, 619, 631, 632, 633, 693  
 platonismo, 22, 79, 121, 160, 167, 427, 507  
 Pleroma, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 142, 144, 147, 165  
 Plotino, 115  
 Plowden, Edmund, 46  
 Plutarco, 49, 50, 51  
 pneuma, 124, 133, 137, 143, 145, 146, 147, 159, 161, 168, 172, 321, 322, 323  
*pneumatikoi*, 144  
 poder, 3, 9, 14, 15, 16, 22, 26, 30, 38, 40, 43, 44, 51, 52, 55, 56, 57, 67, 72, 73, 75, 80, 92, 93, 98, 99, 103, 106, 129, 160, 163, 164, 174, 184, 185, 194, 196, 252, 253, 277, 293, 320, 323, 324, 327, 345, 365, 387, 391, 392, 398, 400, 401, 402, 403, 411, 412, 414, 415, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 427, 433, 435, 436, 443, 446, 456, 462, 465, 469, 473, 475, 477, 479, 481, 483, 484, 493, 505, 508, 509, 510, 511, 523, 524, 533, 540, 542, 543, 548, 550, 559, 561, 563, 565, 572, 587, 592, 603, 607, 609, 619, 621, 626, 628, 633, 642, 643, 644, 648, 649, 651, 656, 660, 670, 673, 675, 677, 683, 684, 685, 694  
*poder ejecutivo*, 55, 67, 99, 252, 277, 345, 387, 403, 433, 443, 462, 465, 469, 473, 475, 479, 484, 511, 533, 607, 642, 677  
*Policraticus*, 47, 52  
 Polinices, 628  
*polis*, 19, 21, 25, 44, 59, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 105, 106, 107, 112, 113, 114, 134, 136, 142, 150, 151, 153, 187, 344, 346, 356, 365, 386, 388, 444, 472, 477, 480, 482, 494, 503, 548, 565, 567, 581, 585, 588, 590, 593, 597, 598, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 620, 622, 623, 624, 625, 626, 630, 632, 633, 635, 653, 693  
 Popper, Karl, 377  
 posición depresiva, 549, 554  
 posición esquizo-paranoide, 549, 552, 553  
 Potestà, Gian Luca, 208, 233, 275  
*praxis*, 187, 239, 588, 590  
 prejuicio, 96, 588  
 Preston, John, 68  
 Príamo, 85  
 principado, 25, 26, 50  
 principio de identidad, 3, 16, 60, 196, 231, 375, 390, 418, 488, 549, 569, 576, 584, 589, 595, 667  
 principio de jefatura, 21, 22, 24, 32, 34, 36, 52, 443, 450, 558, 693  
 principio de no contradicción, 4, 569  
 principio rector, 31, 102, 103, 105  
*principium segregationis*, 58, 476  
 profecía, 30, 71, 240, 246, 270, 277, 279, 284, 285, 288, 292, 303, 304, 326, 599, 655, 673, 675, 676, 678, 679, 680, 681, 685, 688  
 profesiones imposibles, 544, 593, 594  
 profeta, 30, 48, 173, 221, 246, 266, 273, 282, 284, 309, 310, 409, 440, 524, 605, 655, 665, 673, 674, 675, 677, 678, 679, 680, 681, 688, 689  
 progreso, 14, 69, 117, 228, 230, 231, 276, 292, 293, 298, 306, 307, 308, 310, 311, 317, 322, 326, 331, 338, 434, 437, 439, 469, 487, 491, 493, 517, 534, 542, 549, 572, 633, 694  
 progreso de la razón, 310  
 Protágoras, 98, 617  
 protesta masculina, 529, 530  
 Provenza, 212  
 proyección, 10, 19, 50, 77, 95, 105, 355, 507, 553, 591  
*prudentia*, 628  
 psicoanálisis, 336, 345, 348, 353, 357, 366, 367, 374, 377, 378, 379, 381, 382, 384, 388, 391, 392, 404, 409, 412, 426, 428, 435, 441, 457, 458, 459, 460, 461, 485, 489, 491, 508, 510, 512, 516, 520, 526, 528, 529, 532, 534, 535, 541, 542, 543, 544,

- 547, 558, 564, 567, 574, 577, 578, 588, 634, 682
- psicodrama, 531
- psicología, 8, 35, 53, 356, 363, 366, 374, 442, 443, 485, 491, 547, 696
- psicoterapia, 337, 349, 378, 456, 510
- psyché*, 19, 124, 144, 145, 146, 151, 159, 321, 597, 652
- Puech, Henri-Charles, 115, 124
- Quijote (El)*, 13, 682
- Quitiliano, Marbo Fabio, 50, 108, 112, 185, 190, 202, 416, 514
- Ralph de Coggeshall, 208
- Ramus, Petrus, 52, 669
- Raniero di Ponza, 212
- Rank, Otto, 461, 462, 463, 518, 528, 537
- Rawls, John, 376
- receptividad, 200, 263, 677
- Reforma protestante, 55, 414, 694
- Reino de los Santos, 73
- religión, 8, 18, 28, 30, 31, 36, 52, 53, 67, 70, 79, 80, 113, 116, 117, 123, 135, 140, 142, 154, 156, 162, 170, 175, 176, 178, 180, 217, 218, 221, 226, 227, 229, 230, 231, 248, 257, 260, 277, 292, 294, 304, 306, 307, 308, 310, 320, 379, 423, 426, 441, 496, 497, 508, 509, 542, 604, 621, 660, 675, 681
- represión, 352, 451, 465, 466, 467, 468, 469, 471, 472, 473, 475, 497, 529, 539, 542, 591
- República* (Platón), 19, 50, 56, 92, 102, 152, 314, 441, 481, 633
- resistencia*, 349, 350, 359, 360, 370, 373, 381, 404, 412, 415, 483, 490, 524, 551, 696
- rétor, 108, 109, 110, 185, 416, 535, 590, 669, 671
- retórica, 4, 6, 7, 19, 22, 48, 68, 83, 108, 110, 112, 154, 184, 190, 194, 195, 202, 417, 428, 514, 515, 554, 575, 615, 619, 631, 661, 671, 672, 686
- revolución copernicana, 6, 390
- Revolta de los Macabeos, 71
- rex exsomnia*, 46
- rhetor, 615, 616, 630
- Ricardo Corazón de León, 214
- Rin, 8, 15, 239
- Rodríguez Piedrabuena, José Antonio, 438
- Roiz, Javier, 6, 16, 55, 75, 392, 413, 443, 485, 505, 593, 626, 650, 681, 682, 683, 694
- Roma, 35, 42, 50, 55, 73, 78, 83, 84, 85, 88, 89, 100, 107, 108, 116, 122, 126, 128, 133, 138, 169, 183, 184, 185, 208, 209, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 368, 523
- Rómulo Augusto, 184
- Rosenzweig, Franz, 331
- Rupertsberg, 239, 250
- Rusia, 542
- sabateísmo, 165
- Sachs, Hanns, 461
- sacrum imperium*, 43
- Saibacam, Jacobo, 574
- Salamina, batalla de, 606, 626
- Salisbury, John of, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 57
- Salomón, 253, 299, 524, 662
- salterio, 227, 283, 285, 287, 288, 289, 290
- salvación, 29, 30, 35, 38, 40, 75, 113, 117, 118, 123, 124, 125, 126, 141, 142, 146, 147, 155, 159, 160, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 178, 179, 213, 215, 216, 221, 226, 228, 247, 262, 267, 269, 276, 280, 283, 289, 292, 293, 294, 298, 303, 305, 307, 315, 316, 320, 325, 330
- Sambucina, 210
- San Giovanni in Fiore, 213, 234, 238
- Saturnilo, 169
- Schelling, Friedrich, 307, 323, 472
- Schliemann, Heinrich, 363
- Scholem, Gershom, 165, 166, 293
- Schorske, Carl, 391
- Schreber, Daniel Paul, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 419, 423, 438
- Scivias*, 237, 239, 247, 248, 250, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 260, 266, 270
- Segal, Hanna, 549, 557
- Segunda Guerra Mundial, 610
- self, 6, 94, 242, 451, 455, 465, 479, 519, 521, 524, 525, 526, 533, 540, 545, 547, 552, 553, 554, 559, 561, 562,



563, 564, 565, 579, 580, 581, 582,  
 583, 584, 586, 587, 589, 591, 596,  
 650, 685  
*self* dividido, 242  
*self* grandioso, 561  
*self* omnipotente, 562, 564, 565  
 Séneca, 17, 45, 50, 185, 189  
 Sevi, Sabatai, 165  
*shibboleth*, 652  
 Sicilia, 209, 210  
 Sigfrido, 522, 523, 524, 526  
*silencio*, 58, 211, 237, 470, 471, 488,  
 516, 641, 649, 668  
 Sí-mismo, 579  
 Simón el Mago, 138  
 Sinagoga de Satanás, 263, 266  
 Sinaí, 217, 231, 652, 662, 673  
 Siracusa, 92  
 soberanía, 1, 7, 36, 47, 54, 55, 56, 386,  
 388, 403, 420, 422, 423, 424, 453,  
 467, 547, 644, 693  
 soberano, 17, 56, 57, 99, 199, 385, 386,  
 420  
 soberbia, 135, 269, 323, 340, 355, 372,  
 519, 526, 541, 649, 670, 674, 683  
 sociedad vigilante, 7, 8, 16, 20, 39, 58,  
 69, 75, 281, 282, 305, 322, 569, 683,  
 691, 693, 696  
 sociología, 3, 26, 573, 574  
 Sócrates, 19, 50, 90, 92, 109, 110, 197,  
 427, 442, 481, 483, 599, 615, 617,  
 619, 630, 631, 632  
 sofística, 516, 575  
 Sófocles, 134, 352, 354, 356, 368, 606,  
 627, 629, 684  
 solución final, 10, 16, 48, 69, 73, 75,  
 218, 255, 284, 312, 350, 365, 418,  
 440, 292, 517, 518, 526, 535, 557,  
 562, 584, 620, 687, 691, 694, 695  
*soma*, 145, 159, 321, 652  
 Sophía, 129, 130, 131, 132, 133, 134,  
 136, 138, 139, 140, 142, 144  
 Spinoza, Baruch, 370, 397, 403, 479,  
 640, 648, 656, 666  
 Strauss, Leo, 82, 197, 517, 681  
 sueño, 28, 29, 30, 71, 74, 86, 108,  
 109, 187, 188, 193, 199, 200,  
 201, 242, 244, 317, 351, 352, 354,  
 355, 358, 361, 369, 372, 376, 399,  
 410, 430, 431, 438- 440, 476, 479,  
 482, 483, 484, 488, 489, 494, 514,  
 522, 523, 524, 525, 526, 539, 577,  
 578, 625, 627, 670, 672, 679, 680,  
 681, 682, 684, 688  
 suicidio, 312, 368, 622  
*Summa Theologiae*, 24  
 super-yo, 345, 441, 451, 452, 464, 467,  
 468, 469, 472, 478, 488, 509, 510,  
 513, 541, 564  
 Tabor, 209  
 Tancredo, 214  
 Taubes, Jacob, 276, 295, 385  
 Temístocles, 606  
*tempus*, 63, 64, 65  
 Teodorico, 183, 185  
 teología, 23, 25, 40, 43, 56, 62, 65, 66,  
 67, 68, 127, 170, 205, 219, 275, 279,  
 284, 295, 667  
 teoría económica, 574  
 teoría política, 2, 8, 33, 34, 47, 58, 75,  
 87, 186, 202, 250, 279, 285, 313,  
 335, 351, 356, 367, 390, 391, 396,  
 441, 443, 474, 492, 514, 533, 545,  
 547, 548, 552, 559, 564, 565, 573,  
 574, 577, 587, 595, 638, 696  
*teukhein*, 570, 572  
 Theoderich von Echernach, 239  
*theoria*, 124, 187  
*Timeo*, 82, 148, 196  
 tiranía, 22, 72, 92, 135, 143, 160, 162,  
 186, 190, 324, 329, 338, 342, 344,  
 346, 372, 424, 481, 540, 603, 634,  
 669  
 Tiro, 139  
 Tobías, 232  
 Todorov, Tzvetan, 135, 622  
 Torá, 83, 161, 166, 167, 172, 217, 221,  
 223, 229, 269, 306, 492, 640, 642,  
 645, 652, 654, 655, 657, 662, 665,  
 666, 672, 673, 676, 680, 681, 685  
*Tótem y tabú*, 392, 395, 423, 424, 577  
 totemismo, 517  
 tradición judía, 6, 25, 30, 35, 82, 200,  
 299, 321, 331, 455, 577, 652, 659,  
 665, 668, 673, 684, 696  
 tragedia, 22, 99, 129, 134, 135, 136,  
 139, 143, 320, 348, 352, 354, 355,  
 356, 357, 358, 368, 594, 603, 620,  
 624, 625, 626, 627, 630, 631

transferencia, 45, 56, 320, 533, 534,  
 562, 693  
 transición, 431, 663  
 Trinidad, 211, 220, 221, 226, 227, 234,  
 253, 255, 285, 286, 287, 289, 302  
 Trotter, Wilfred, 450  
 Troya, 83, 84, 85, 86, 90, 91, 139, 140,  
 141, 142, 153, 229, 363, 365, 460,  
 626, 627  
 Tucídides, 106, 606, 607, 613, 634  
*universitas*, 59, 60  
 Valentín, 126, 139, 145, 375  
 valentinianos, 125, 126, 128, 139, 172  
 Valla, Lorenzo, 186  
 Vallejo Nágera, Antonio, 378  
 vanguardia, 56, 691  
 velo de ignorancia, 376  
 Vernant, Jean-Pierre, 616  
 verosimilitud, 2, 444, 619  
 viaje teórico, 687, 691, 696, 697  
 Vico, Giambattista, 4, 590, 596, 597,  
 669, 670, 671, 672, 684  
 Vidal-Naquet, Pierre, 625, 634  
 Viena, 314, 335, 359, 369, 457, 541,  
 542, 641  
 vigilancia, 17, 21, 94, 95, 98, 177, 263,  
 388, 476, 480, 495, 682  
 vigilia, 5, 7, 16, 73, 74, 152, 188, 210,  
 253, 282, 352, 354, 372, 396, 424,  
 483, 484, 539, 575, 579, 580, 590  
*vir bonus*, 108  
 Virgilio, 15, 77, 85, 229, 361, 460, 484  
 Virtud, 110  
 visión, 14, 30, 70, 71, 82, 94, 101, 124,  
 147, 164, 170, 172, 199, 207, 209,  
 210, 211, 220, 226, 232, 239, 240,  
 242, 247, 250, 251, 252, 253, 254,  
 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262,  
 263, 266, 267, 270, 273, 277, 282,  
 283, 293, 297, 301, 306, 310, 315,  
 339, 354, 404, 409, 411, 412, 413,  
 414, 435, 440, 482, 514, 524, 563,  
 564, 588, 619, 628, 631, 641, 642,  
 645, 674, 679, 680, 681, 685, 694,  
 695  
 Voegelin, Eric, 10, 70, 82, 122, 197,  
 279, 308, 309, 310, 312, 313, 314,  
 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321,  
 322, 323, 324, 325, 328, 330, 435,  
 548, 549, 670  
 voluntad, 31, 33, 55, 56, 68, 75, 83,  
 129, 134, 135, 160, 242, 252, 265,  
 277, 302, 318, 387, 388, 389, 400,  
 403, 427, 430, 433, 434, 443, 484,  
 508, 533, 537, 551, 592, 622, 642,  
 655, 685, 694  
 Webb, Eugene, 314, 316, 317  
 Whitman, Walt, 7  
 Winnicott, Donald Woods, 555-556  
 Wittgenstein, Ludwig, 669  
 Wolin, Sheldon S., 34, 40, 44, 93, 107,  
 499, 545, 692  
 Yahveh, 30, 72, 82, 118, 133, 137, 161,  
 165, 167, 169, 172, 173, 174, 176,  
 180, 200, 216, 229, 246, 263, 268,  
 282, 523, 582, 649, 651, 652, 653,  
 655, 656, 663, 664, 665, 666, 667,  
 668, 673, 676, 681, 685, 688, 689  
*yo*, 5, 6, 9, 33, 74, 133, 161, 168, 194,  
 198, 222, 306, 344- 346, 352, 375,  
 377, 382, 383, 384, 386, 387, 388,  
 390, 412, 420, 424, 432, 436, 441,  
 443, 444, 448, 451, 452, 454, 455,  
 464, 465, 466, 467, 468, 472, 475,  
 477, 478, 488, 490, 503, 504, 510,  
 511, 512, 513, 518, 519, 520, 521,  
 523, 527, 533, 535, 536, 538, 539,  
 540, 541, 547, 560, 564, 567, 580,  
 631, 659, 685, 688, 696  
 Yocasta, 353, 354  
 Zeus, 22, 97, 98, 109, 140, 142, 365,  
 366, 603, 618  
 Zweig, Stefan, 363